

Balarāma im Mahābhārata

Seine Darstellung

im Rahmen des Textes und seiner Entwicklung

Andreas Bigger

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich im Sommersemester 1997 auf Antrag von Prof. Dr. P. Schreiner und Prof. Dr. G. von Simson (Oslo) als Dissertation angenommen.

Diese Fassung entspricht in Seiteneinteilung und Inhalt der Druckausgabe:
Bigger, Andreas: *Balarāma im Mahābhārata : Seine Darstellung im Rahmen des Textes und seiner Entwicklung*. – Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 1998.
– (Beiträge zur Indologie ; 30).

Vorwort

Wie der Titel der vorliegenden Arbeit andeutet, ist ihr Thema eigentlich ein doppeltes. Doppelt insofern, als dass Balarāma zwar der Auslöser und das Leitmotiv dieser Arbeit ist, dass aber die Untersuchung dieser einen Figur auch ein eingehendes Nachdenken über den Quellentext, das Mahābhārata (MBh), mit sich brachte. Die Arbeit ist somit nicht nur eine Monographie zur Figur des Balarāma im MBh, sondern auch eine Monographie über das MBh, wie es sich zeigt, wenn man es aus dem Blickwinkel des Balarāma betrachtet. Diese Verdoppelung der Zielsetzung (die ursprünglich nicht intendiert war) drängte sich im Verlaufe der Untersuchung auf, zeigten sich doch die beiden Probleme, das Problem der Figur des Balarāma und das Problem des Textes MBh und seiner Geschichte, als unauflöslich ineinander verzahnt. Die Tatsache, dass Balarāma im MBh eine Nebenfigur ist, förderte diese Entwicklung noch zusätzlich: Je weniger Textstellen man zu einem Thema findet, um so mehr ist man versucht, nach der Einordnung, nach der Bedeutung der gefundenen Stellen in ihrem Kontext zu fragen. Damit rückt der Kontext, in diesem Fall das MBh, weiter ins Zentrum der Untersuchung, als es bei einer Übersättigung an Belegstellen der Fall wäre. Dies führt dazu, dass die vorliegende Monographie weniger darauf aus ist, auf einfache Fragen einfache Antworten zu geben, sondern vielmehr versucht, die komplexen Strukturen darzustellen, die sich aus der Beziehung zwischen Balarāma und dem MBh ergeben.

Ich möchte es nicht versäumen, hier denjenigen meinen Dank auszusprechen, die wesentlich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben. Als erster ist hierbei Prof. Peter Schreiner zu nennen. Er hat das Thema dieser Arbeit, das ich mir selbst ausgesucht hatte, ohne Zögern akzeptiert und mich in jeder Phase mit Rat und Tat unterstützt. Viele der TUSTEP-Programme, mit deren Hilfe diese Arbeit gedruckt ist, stammen ursprünglich von ihm. Auch liess er mich in die damals noch in Arbeit befindlichen Nārāyaṇīya-Studien Einblick nehmen, was den Fortgang meiner Arbeit wesentlich beeinflusste.

Weiter gilt mein Dank Prof. Georg von Simson, der sich bereiterklärte, als Zweitgutachter meiner Dissertation zu fungieren, und der mir mündlich und brieflich wertvolle Hinweise und Denkanstösse gab.

Prof. Konrad Meisig hat es mir freundlicherweise ermöglicht, dieses Buch in den *Beiträgen zur Indologie* zu publizieren. Er hat ausserdem einige Korrekturen und Anregungen zur Druckfassung der Dissertation beigetragen.

Thomas Oberlies verdanke ich nicht nur zwei Aufsätze, die in Zürich nicht erhältlich waren. Er liess mich auch an seiner eigenen Arbeit zur Tīrthayātrā der Pāṇḍavas teilhaben, stellte mir einen Vorabdruck seines Vortrages (siehe OBERLIES (1996)) zur Verfügung und half mir mit seiner kritischen Meinung zu meinen Untersuchungen der Baladeva-Tīrthayātrā, die entsprechenden Stellen argumentativ zu verbessern.

Frau Klara Gönc Moaçanin aus Zagreb verdanke ich die Kopie des Artikels von Frau Kokova (KOKOVA (1987)), den Teresa Bigoń und Markus Giger für mich ins Deutsche übersetzt haben, so dass ich ihn zur Kenntnis nehmen konnte. Desgleichen verdanke ich den Besitz des Buches von N. P. Joshi Heinz Werner Wessler, der das mir bis dahin unbekannte Werk in Delhi entdeckte und mir sogleich zukommen liess, – einer jener Vorfälle, die zeigen, dass umfassende Bibliographien im Bereich der Indologie immer noch Mangelware sind. Dass ich unter anderem der Ikonographie im Rahmen meiner Arbeit einen gewissen Stellenwert einräume, geht auch auf eine Diskussion zurück, die ich mit Prof. Heinrich von Stietencron anlässlich eines Besuches der Basler-Mission führte.

Katrin Stelter hat die Arbeit freundlicherweise Korrektur gelesen und sie um einige Verstösse gegen deutsche Grammatik und Rechtschreibung erleichtert. Was davon noch übrig ist, unterliegt jedoch allein meiner Verantwortung. Dasselbe trifft für das *English Summary* zu, dem Andrew C. Torr seine kritische Aufmerksamkeit schenkte. Prof. Wilhelm Ott und Michael Trauth schliesslich gaben mir wichtige Tips im Zusammenhang mit der Erstellung der Druckfassung mittels Computer.

Darüber hinaus gilt mein Dank auch meinen Kollegen am Indogermanischen Seminar und der Abteilung für Indologie in Zürich (namentlich Salvatore Scarlata und Thomas Zehnder), die mit mir zahlreiche Probleme, auf die ich im Rahmen oder am Rande meiner Arbeit stiess, diskutierten und mir dabei wertvolle Anregungen gaben, die aber andererseits auch dafür sorgten, dass ich in dieser Zeit nicht völlig zum Einsiedler und Fachidioten verkam.

Einige formale Kleinigkeiten seien hier zum Schluss noch festgehalten: Die Einleitungen und Kommentare, die die Herausgeber der Kritischen Edition zu dieser abgeben, zitiere ich mit dem Namen des Verfassers, dem Kürzel CE, der Nummer des *parvans* (und *nicht* des Bandes – CE 12 bezieht sich auf das Śāntiparvan und nicht auf Volume 12 der Kritischen Edition!) und der Seitenangabe. Da die Seiten je *parvan* durchnummeriert sind, schien mir diese Art von Zitation die sinnvollste. Ebenso gehe ich bei Verweisen auf die Übersetzung von GANGULI/ROY vor.

Ein kleines Problem bringt die sich momentan in Diskussion befindende Rechtschreibreform mit sich. Ich habe mich in dieser Arbeit an die alten Regeln gehalten. Jedoch wurde statt dem scharfen s (ß), das für mich als Schweizer nicht zum aktiven Sprachgebrauch – bzw. Schriftgebrauch – zählt, doppeltes s verwendet. Damit zeigt sich die vorliegende Arbeit punkto Rechtschreibung als echt schweizerisches Produkt.

Mehrere Werke, die für meine Arbeit von Bedeutung sind, kamen mir erst in die Hand, als ich diese schon abgeschlossen hatte. Darum konnte ich sie nicht mehr in dem Masse berücksichtigen, wie sie es verdient hätten. Betroffen sind die folgenden, in der Bibliographie aufgeführten Texte: BROCKINGTON (1998), KOKOVA (1995), MALINAR (1996) und PODZEIT (1997).

Zürich, im September 1998

Andreas Bigger

Inhalt

1	Einleitung	1
1.1	Die bisherige Forschung zu Balarāma	1
1.1.1	Die Sekundärliteratur zu Balarāma	1
1.1.2	Die Quellenlage	5
1.2	Definition des Studienobjektes: Wer ist Balarāma?	9
1.2.1	Anmerkungen zur Auffindung der Belegstellen	11
1.3	Der Ort der Untersuchung: Was ist das Mahābhārata?	13
2	Balarāma in der normativen Redaktion	20
2.1	Die Übersicht über die Stellen und das Parvasaṃgrahaparvan	20
2.2	Zwei Inkarnationsgeschichten	26
2.3	Die frühen Treffen mit den Pāṇḍavas	30
2.3.1	Exkurs: Baladeva und die Trunksucht	36
2.4	Baladeva als einer der Yādavas	41
2.5	Baladeva und der Krieg zwischen Kauravas und Pāṇḍavas	44
2.6	Die Pilgerfahrt (Tīrthayātrā)	51
2.7	Der Untergang der Yādavas	54
2.8	Samkarṣaṇa	58
2.8.1	Exkurs: Śeṣa	64
3	Der Blick zurück: Balarāma vor der normativen Redaktion	68
3.1	Einschübe und Überarbeitungen	68
3.1.1	Einschübe	70
3.1.1.1	Appendix: Die Verse an den Nahtstellen der Einschübe	77
3.1.2	Stellen, die keine klaren Einschübe bilden	82
3.1.3	Die Sonderprobleme der Bücher 1, 3, 12 und 13	85
3.2	Leitmotive	91
3.2.1	Samkarṣaṇa, das Nara-Nārāyaṇa-Motiv und die <i>vyūha</i> -Namen	91
3.2.2	Das Problem der Inkarnationsgeschichten	100
3.2.3	Ältere Schichten	101
3.2.4	Die Auswirkungen auf die Textgeschichte des MBh	105
3.3	Diagramm zur Textschichtung	110

4	Der Blick nach vorn: Balarāma in den Appendix-Passagen	111
4.1	Hinweise auf parallele Versionen	111
4.2	Die verschiedenen MBh-Versionen in den Hss.	117
4.2.1	Theoretische Vorüberlegungen	118
4.2.2	Zusätze, die sich keiner Rezension zuordnen lassen	120
4.2.3	Balarāma in den südlichen Rezensionen	123
4.2.3.1	Zusätze, die die ganze Rezension umfassen	124
4.2.3.2	Einzelne Traditionen innerhalb der südlichen Rezension	133
4.2.4	Balarāma in den nördlichen Rezensionen	136
4.2.4.1	Stellen, die die ganze nördliche Rezension umfassen	136
4.2.4.2	Einzelne Traditionen innerhalb der nördlichen Rezension	141
4.2.4.3	Zusätze in der Devanāgarī-Rezension	142
5	Zusammenfassung	145
5.1	Gesamtbild von Balarāma im MBh	145
5.2	Einige Fragen an die Evidenzen ausserhalb des MBh	147
5.3	Was ist der Nutzen dieser Untersuchung?	149
6	Index der auf Balarāma angewendeten Namen, Beinamen und Eigenschaftswörter	151
7	English Summary	157
7.1	Introduction	157
7.2	Balarāma in the Normative Redaction	158
7.3	Looking Back: Balarāma Before the Normative Redaction	161
7.4	Looking Forward: Balarāma in the Appendix-Passages	164
7.5	Conclusions	166
8	Bibliographie der verwendeten Literatur	167
8.1	Mahābhārata (Ausgaben, Kommentare, Übersetzungen)	167
8.2	Weitere Sanskrit-Literatur (Textausgaben)	167
8.3	Lexica, Nachschlagewerke	168
8.4	Sekundärliteratur	168
9	Index der zitierten Stellen	181
10	Allgemeiner Index	191

1 Einleitung

1.1 Die bisherige Forschung zu Balarāma

1.1.1 Die Sekundärliteratur zu Balarāma

Kaum etwas kann den bisherigen Stand der Forschung zum Thema Balarāma besser illustrieren als die fünf Seiten, in denen ROCHER in seinem Werk über die Purāṇas die Avatāras von Viṣṇu behandelt.¹ Quasi programmatisch leitet er den Abschnitt mit dem folgenden, in Mahabalipuram gefundenen Vers ein:

matsyaḥ kūrmo varāhaś ca nārasimho 'tha vāmanaḥ |
*rāmo rāmaś ca rāmaś ca buddhaḥ kalkī ca te daśa ||*²

Obwohl in diesem Vers alle drei Avatāras, die den Namen Rāma tragen, erwähnt sind, fehlt in der nachfolgenden Darstellung einer von ihnen: Balarāma. Weder wird er im Text selbst behandelt, noch wird auf irgendwelche Literatur über ihn verwiesen.

Balarāma scheint so etwas wie das Stiefkind der indischen Religions- und Literaturgeschichte zu sein. Er, der meistens im Schatten seines jüngeren Bruders Kṛṣṇa steht, ist offenbar von den meisten Forschern schlichtweg übersehen worden. Selbst diejenigen, die sich mit Kṛṣṇa befassen, haben für Balarāma lediglich einige kurze Bemerkungen übrig.³ Ausführliche Behandlungen dieser Figur in Form von längeren Kapiteln, selbständigen Artikeln oder gar Monographien bleiben hingegen rar.

Tatsächlich bin ich auf meiner Suche nach Literatur zu Balarāma lediglich auf drei Autoren gestossen, die sich eingehender mit dieser Gestalt befassen: JAISWAL, der in seinem Werk über »*the origin and development of Vaiṣṇavism*« dem Balarāma zehn Seiten widmet,⁴ JOSHI, der eine Monographie zur Ikonographie des Balarāma geschrieben hat,⁵ und schliesslich KOKOVA, die in ihrem Artikel als einzige die literarischen Quellen aus Epos und Purāṇas ausführlich zusammenfasst, allerdings ohne sie durchwegs zu interpretieren.⁶ Bei genauerem Hin-

1 ROCHER (1986), S. 107–111.

2 ROCHER (1986), S. 107. Interessant ist, dass in dieser Fassung des Verses Kṛṣṇa fehlt. Andere Fassungen finden sich auch im MBh. Siehe dazu unten, S. 135.

3 Vgl. z.B. TADAPATRIKAR (1930), S. 317f., RUBEN (1941), S. 44 und 56, GONDA (1954), S. 17, 100 und 152f., ders. (1976), S. 52, RAYCHAUDHURI (1975), S. 21, 44, 57f. und 62, HILTEBEITEL (1990), S. 74. Zum Inhalt dieser Bemerkungen vgl. im folgenden.

4 JAISWAL (1967), S. 51–60. Vgl. auch die fast identische Darstellung in JAISWAL (1969).

5 JOSHI (1979).

sehen stellt sich heraus, dass alle drei in vielem nur die kurzen Bemerkungen ihrer Vorgänger zitieren und somit vor allem das Verdienst haben, zusammengefasst zu haben, was vor ihnen geschrieben wurde. Die Vorstellungen, die sich die Forscher zum Thema Balarāma gemacht haben, haben sich in den letzten hundert Jahren kaum verändert. Um dies zu illustrieren, möchte ich zuerst die Ausführungen von JAISWAL, den ich für den Originellsten der drei halte, ausführlicher darlegen, um dann die Texte der beiden anderen – und auch die weiterer Forscher – auf ihn zu beziehen.

Für JAISWAL besteht die spätere Figur des Balarāma ursprünglich aus zwei Komponenten, wobei er offenlässt, wann und wie diese beiden Komponenten zu einer Gestalt zusammengefallen sind. Die erste Komponente ist ein Stammesgott der Vṛṣṇis, Baladeva, dem JAISWAL sonst keine besonderen Eigenschaften zuschreibt.⁷ Die andere Komponente ist eine Nāga-Gottheit namens Saṃkarṣaṇa, die seiner Meinung nach auch die spätere Figur des Balarāma dominiert. Die Ikonographie von Saṃkarṣaṇa und die der Nāgas sind für JAISWAL nicht voneinander zu trennen.⁸ Dieser Nāga-Gottheit werden von JAISWAL noch andere Funktionen zugeordnet: Sie ist eine Fruchtbarkeitsgottheit, was sich in Emblemen wie dem Pflug und dem Namen Saṃkarṣaṇa zeigt. Sie ist aber auch eine Gottheit der Yogins und gilt als Religionslehrer, als Lehrer des *sātvata vidhi*. Vor allem was Fruchtbarkeit und yogische Praktiken angeht, rückt Saṃkarṣaṇa in die Nähe von Śiva, dessen Rolle am Weltende er – oder der mit ihm identifizierte Śeṣa – manchmal übernimmt.⁹ Ob die Trinkfreudigkeit, die JAISWAL zu Beginn des Abschnittes behandelt, auch mit dieser Gestalt zu verbinden wäre, lässt er offen. In den Schriften der Griechen über die indische Religion findet JAISWAL den Saṃkarṣaṇa im Dionysos wieder und schliesst daraus, dass er damals noch selbständig und nicht mit Kṛṣṇa, den die Griechen Herakles nennen und einige Generationen nach Dionysos ansetzen, verbunden war.¹⁰ An einigen frühen Inschriften, in denen das Kompositum *saṃkarṣaṇavāsudevābhyām* auftaucht, will er zudem erkennen, dass Saṃkarṣaṇa nach seiner Verbindung mit Kṛṣṇa¹¹ zunächst die erste Stelle vor seinem jüngeren Bruder einnahm.¹² Erst

6 KOKOVA (1987). Der Artikel ist in Russisch verfasst. Die Möglichkeit, ihn zur Kenntnis zu nehmen, verdanke ich der Übersetzungsarbeit von T. Bigoń und M. Giger, die für mich eine deutsche Fassung des Textes erstellt haben.

7 JAISWAL (1967), S. 56.

8 »In fact if we dissociate the nāga element from the character of Saṃkarṣaṇa-Baladeva, hardly anything distinctive remains« – Ebenda, S. 53.

9 Ebenda, S. 52–54.

10 Ebenda, S. 55. Mit den griechischen Quellen setzen sich sonst nur noch FILLIOZAT (1973) und HÄRTEL (1983) auseinander. Man muss zu diesem Thema einwenden, dass sich aus den vagen und ihren eigenen Vorstellungen angepassten Aussagen der Griechen nur wenig Konkretes über die Religiosität im Indien jener Zeit herauslesen lässt.

11 Nach der Verschmelzung von Saṃkarṣaṇa und Baladeva? – Hier bleibt JAISWAL unklar.

12 Dies ist kein sehr stichhaltiges Argument: Im MBh steht Balarāma fast durchwegs im Schatten

später wurde er dann von jenem überflügelt, so dass er schliesslich in den Statuen der späten Gupta-Zeit kaum mehr von ihm zu unterscheiden ist.¹³ Dies ist die Darstellung bei JAISWAL.

Ich werde nun seine Hauptpunkte mit den Standpunkten anderer Indologen vergleichen. Die Vorstellung, Balarāma sei eine lokale Gottheit, geht schon auf HOPKINS zurück.¹⁴ Manche Forscher haben sogar versucht, einen historischen Helden Balarāma zu rekonstruieren,¹⁵ ein Vorgehen, das JAISWAL ablehnt.¹⁶

Ein wichtiges Moment sind in diesem Zusammenhang für viele Indologen die *pañcavīras* (Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Sāmba, Pradyumna und Aniruddha), die von den Vṛṣṇis verehrt worden sein sollen. KOKOVA bezeichnet sie als Stammväter der Vṛṣṇis, wobei letztere für sie ein nichtarischer Stamm aus dem Vindhya-Gebirge sind.¹⁷ Überhaupt vergleicht sie die Legenden um Balarāma mehrmals mit Volkslegenden. Die Möglichkeit, dass die ersteren dabei die letzteren beeinflusst haben könnten, zieht sie nicht in Betracht. Insgesamt beschränkt sie sich im Zusammenhang mit den *pañcavīras* darauf, ihre Vorgänger zu referieren, ohne selbst zu deren Ansichten Stellung zu nehmen.

GONDA sieht in den *pañcavīras* auch den Ursprung der vier *vyūhas* (Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha), jener vier Gestalten, die den Pāñcarātrins als Teile der höchsten Gottheit gelten.¹⁸ Tatsächlich ist das *vyūha*-Problem das einzige, worauf JAISWAL in seinem Abschnitt zu Balarāma nur am Rande eingeht.¹⁹ Das Problem ist aber nicht zu vernachlässigen, denn es stellt sich vor allem die Frage, ob und wie weit die *vyūha*-Gestalten mit den Vṛṣṇi-Helden identisch sind. Während SCHRADER offenbar die Identität von Saṃkarṣaṇa als *vyūha* mit dem Baladeva der Vṛṣṇis annimmt,²⁰ geht GONDA von einem Entwicklungsmodell aus, bei dem die ursprünglichen *pañcavīras* später zu *vyūhas* umstilisiert wurden. Sāmba fiel aus der Liste heraus, weil er bereits zu sehr mit dem persischen Sonnenkult verbandelt war.²¹ Den genau gegenteiligen

Kṛṣṇas, doch wird das Kompositum *rāmakṛṣṇau* ebenso durchwegs verwendet. Ebenso DANDEKAR (1979), S. 240.

13 JAISWAL (1967), S. 58–60.

14 HOPKINS (1915), S. 203, Anm. 2. Ausführlicher geht er auf die Figur des Balarāma auf S. 212 ein. Allerdings beschränkt er sich dort darauf, zusammenzufassen, was im Epos geschrieben steht, ohne eine eigene Interpretation hinzuzufügen.

15 RAYCHAUDHURI (1975), S. 44 und DANDEKAR (1975), S. 174. Von einem vergöttlichten Heroen spricht GONDA (1978), S. 224.

16 JAISWAL (1967), S. 56.

17 KOKOVA (1987), S. 88, vgl. auch JAISWAL (1967), S. 68f.

18 GONDA (1976), S. 51f., ebenso HÄRTEL (1983) und (1987).

19 Vgl. JAISWAL (1967), S. 54, 57f. und 60. Die Stellen geben zur *vyūha*-Problematik nur wenig her. Auf S. 69 gibt JAISWAL der Meinung Ausdruck, die *vyūha*-Lehre sei relativ spät. Aus diesem Grund scheint sie ihm offenbar für das Balarāma-Problem von untergeordneter Bedeutung zu sein. Vgl. dazu ebenda, S. 57, Anm. 2.

20 Vgl. SCHRADER (1973), S. 40f.: »(...) the *vyūha*-s are named after (...)« und S. 43, wo der Name Baladeva von ihm als *vyūha*-Name verwendet wird.

Standpunkt nimmt GRÜNENDAHL ein, der annimmt, die Namen der *vyūhas* seien zuerst selbständig gewesen. Erst im Verlaufe der Zeit seien die vier Formen der Gottheit mit Gestalten aus der Familie der *Vṛṣṇis* identifiziert bzw. zu solchen gemacht worden.²² Meines Wissens noch nicht untersucht wurde die Möglichkeit, dass die vier *vyūhas* und die vier *Vṛṣṇi*-Helden trotz ihrer gleichen Namen von ihren Anhängern nicht als identisch empfunden wurden.

Eine weitere Gruppierung von Gottheiten ergibt sich aus der Kombination von Balarāma und Kṛṣṇa mit Ekānaṃśā/Subhadrā. Diese Gruppe scheint in der Literatur eher selten vertreten zu sein,²³ sie ist aber um so wichtiger im Bereich der Ikonographie. Das prominenteste unter diesen Götterbildern ist zweifellos dasjenige von Puṛī.²⁴ JAISWAL hält Ekānaṃśā für einen Überrest matriarchaler Tradition. Dass sie in der Literatur kaum erwähnt wird, erklärt er daraus, dass ihr Kult sich zu diesem Zeitpunkt bereits im Rückzug befindet. JAISWAL sieht hier eine Entwicklung von der Trias mit Ekānaṃśā über die *pañcavīras* hin zu den *vyūhas*.²⁵ Dem steht allerdings entgegen, dass sich noch bis in die Zeit nach den Guptas zahlreiche Darstellungen dieser Trias finden.²⁶

Eine weitere Gruppierung versucht schliesslich HILTEBEITEL²⁷ fruchtbar zu machen: In seiner Untersuchung der Figur des Kṛṣṇa, die sich an DUMÉZILS Drei-Funktionen-Modell orientiert,²⁸ ordnet er die drei Rāmas²⁹ den drei Funktionen (Priester, Krieger, Bauer) zu, wobei er Balarāma wegen seiner Verbindung zur Fruchtbarkeit der dritten Funktion zurechnet.³⁰ Mir scheint es fraglich, ob die Gleichheit der Namen ausreicht, um drei grundverschiedene Personen sinnvoll zu vergleichen.

Sehr viel weiter verbreitet ist in der Wissenschaft die Ansicht, bei Balarāma handle es sich um eine ursprünglich selbständige Nāga-Gottheit. Wie bei JAISWAL werden hier meist die Vorstellungsbereiche Fruchtbarkeitsgottheit oder Ackergott (mit dem Pflug als Waffe), bukolische Gottheit (Trinkfreudigkeit) und Schlangengottheit (chthonisches Tier)³¹ miteinander verschmolzen. Die Bemerkung

21 GONDA (1976), S. 51f. Zu Sāmbas Verbindungen zum Sonnenkult vgl. auch STIETENCROON (1966).

22 GRÜNENDAHL: NS, S. 201–203.

23 Zur einzigen Stelle im MBh vgl. unten S. 127.

24 JAISWAL (1967), S. 67.

25 Ebenda, S. 69. Vgl. auch RUBEN (1941), S. 60, GONDA (1976), S. 51f., APTE (1990), S. 447–449. Hingegen hält BHATTACHARYYA (1988), S. 451 die Trias für jung.

26 JAISWAL (1967), S. 67f.

27 HILTEBEITEL (1990), S. 74–76.

28 Für eine übersichtliche Einführung in DUMÉZILS Theorie vgl. BELIER (1991).

29 Rāma Jāmadagni, Rāma Dāśarathi und Balarāma.

30 JACOBI (1893), S. 134f., auf den er sich u.a. beruft, ordnet allerdings sowohl Balarāma als auch Rāma Dāśarathi der Fruchtbarkeit zu. Rāma Jāmadagni hingegen steht für JACOBI zu den anderen in keiner Beziehung.

31 Ich verwende diese Begriffe, weil sie in der Sekundärliteratur immer wieder auftauchen. Wollte

kungen dazu in der Sekundärliteratur sind zahlreich, weshalb ich sie hier nicht einzeln referiere.³²

Die Meinung der Wissenschaft zu Balarāma zeigt sich also, abgesehen von Nuancen, als einhellig – und dies über einen Zeitraum von hundert Jahren hinweg. Allein die Tatsache, dass die Indologie in dieser Zeit bedeutende Fortschritte gemacht hat, reicht aus, um eine erneute Untersuchung dieser Figur zu rechtfertigen, sei es auch nur, um die bisherige Meinung anhand der neuen Erkenntnisse zu bestätigen.

1.1.2 Die Quellenlage

Die meisten der oben zitierten Autoren berufen sich in ihren Ausführungen auf eine kleine Zahl von Quellen, die generell für alt (3. bis 1. Jh.v.Chr.) gehalten werden, deren Datierung aber einer genaueren Prüfung nicht standhalten kann und die andererseits durch ihre Knappheit wenig bis überhaupt keine Rückschlüsse auf das Forschungsobjekt zulassen. Darauf möchte ich nun im folgenden genauer eingehen.³³

Unter den literarischen Quellen ist zuerst einmal die Aussage in Arthaśāstra 13,3.54 zu nennen:

saṃkarṣaṇadaivatīyo vā muṇḍajaṭilavyaṇjanah prahavaṇakarmaṇā madanarasayogenātisamdhyaṭ |

»Oder als Verehrer des Saṃkarṣaṇa, geschoren und mit Haarflechten, soll [der Agent die Waldbewohner]³⁴ mit Festen, die mit Rauschtrank verbunden sind, überlisten.«

man sie selbst produktiv einsetzen, müsste man sich erst überlegen, wie weit sie beim heutigen Stand der Religionswissenschaft überhaupt noch verwendbar sind.

- 32 JACOBI (1893), S. 134f. sieht in Balarāma eine Form Indras, mit dem er die Trunksucht gemeinsam hat. HOPKINS (1915), S. 203, Anm. 2, bezeichnet ihn als lokale bukolische Gottheit. Ähnlich äussern sich SOLOMON (1970), S. 38 und 44f. und YARDI (1986), S. 91. Für RUBEN (1941), S. 44 ist Balarāma ein Pflugheros und mit Śeṣa, dem chthonischen Tier, das den Bauern heilig ist, verbunden. Nach GONDA (1976), S. 52 zeigt Saṃkarṣaṇa Züge einer bukolischen Erntegottheit. KOKOVA (1987), S. 91f. vertritt die Meinung, die Trunksucht des Balarāma in den Legenden gehe auf ein Fruchtbarkeitsritual zurück. Für TIWARI/GIRI (1985) ist Balarāma eine Ackergottheit. Laut BHATTACHARYYA (1988), S. 451f. war Balarāma zuerst ein Gott der Asketen, der später zum Trunkenbold umstilisiert wurde. BIAUDEAU (1985), S. 189f. sieht in ihm ein Symbol für die ursprüngliche Natur.
- 33 Die meisten hier genannten Quellen werden auch von MALINAR (1996), S. 416–454 behandelt. Selten in Betracht gezogen wurden Belege, in denen sich keine Erwähnung von Balarāma findet, obwohl er dort zu erwarten wäre. Vgl. DANDEKAR (1975), S. 175 (in bezug auf Anhänger von Vāsudeva).
- 34 Das Subjekt und das Objekt des Betruges drängen sich durch die Einleitung des Themas in 13,3.50 auf.

Diese Stelle wurde von den Indologen meist herangezogen, wenn es darum ging, die Verbindung zwischen Balarāma und rituellen Trinkgelagen herzustellen.³⁵ Die Stelle lässt aber durch ihre Einzigartigkeit einige Fragen offen. Insbesondere stellt sich das Problem, dass sich nur 13,3.54 auf Verehrer des Saṃkarṣaṇa bezieht, dass aber von Rauschgetränken im ganzen Abschnitt über die Beseitigung von Waldräubern gesprochen wird. In manchen Fällen wird normale Speise mit Rauschtrank versetzt, um die Waldräuber betrunken zu machen. Es ist damit nicht klar, wie weit der Rauschtrank Teil der Verehrung von Saṃkarṣaṇa bildet oder wie weit seine Verehrung nur Gelegenheit bot, den Teilnehmern Rauschtrank unterzuschieben. Ein weiteres Problem ist die Frage, ob Saṃkarṣaṇa dadurch als Gott der Waldstämme anzusehen ist.³⁶ Schliesslich besteht auch noch die Schwierigkeit, in welches zeitliche Umfeld dieser Quellentext gehört. Dass das Arthaśāstra in die Zeit von Candragupta Maurya zu datieren sei, wie meist angenommen wird, ist meiner Ansicht nach noch nicht hieb- und stichfest erwiesen.

In Datierungsprobleme gerät man ebenfalls, wenn man zwei Stellen aus dem Mahāniddeśa zitiert, die von der Verehrung von Vāsudeva und Baladeva sprechen.³⁷ BHANDARKAR will diesen Text bereits ins 4. Jh.v.Chr. datieren,³⁸ JAISWAL ins 1. Jh.v.Chr.³⁹ NORMAN nimmt an, dass der Text aus dem 3. Jh.v.Chr. stammt, zitiert aber auch einiges, was darauf hinweisen könnte, dass der Niddeśa in seiner heutigen Form nachchristlich ist.⁴⁰ Eine genaue Datierung scheint schwer bis unmöglich zu sein. Beide Stellen sprechen von einer Verehrung von Vāsudeva und Baladeva. Dies ist aber auch alle Information, die in diesem Text zu finden ist. Unklar bleibt, wie der Baladeva hier zum Saṃkarṣaṇa im Arthaśāstra oder auch nur zu dem im selben Atemzug erwähnten Vāsudeva steht.

35 KANGLE (1986), S. 485, Anm.: »Saṃkarṣaṇa or Balarāma is represented as fond of wine, which may be supposed to be freely used in a festival in his honour«. Vgl. auch KOKOVA (1987), S. 89 und 91 und JAISWAL (1967), S. 51, der offenbar den Text nur sehr ungenau gelesen hat: »Saṃkarṣaṇa is mentioned for the first time in the *Arthaśāstra*, which states that spies disguised as the ascetic worshippers of the god Saṃkarṣaṇa should mix the juice of the Madana plant in the sacrificial beverage and offer it to the cowherds of the enemy.« – Das steht so mit Sicherheit nicht im Text.

36 Auch KOKOVA (1987) äussert sich nicht zu dieser Möglichkeit. Sie nimmt an, dass die *pañcavīras* ursprünglich von Vindhya-Stämmen verehrt wurden. Das würde natürlich in dieses Bild passen.

37 Mahāniddeśa, Suddhaṭṭhakasuttaniddeśa, S. 89 und 92 (in der Ausgabe der Pāli Text Society). Dem Text fehlen leider Numerierungen, die zitiert werden könnten.

38 BHANDARKAR (1913), S. 3.

39 JAISWAL (1967), S. 59 und 72.

40 NORMAN (1983), S. 86f. Vgl. vor allem die Legende, dass der Niddeśa im 1. Jh.v.Chr. nur noch einem Mönch bekannt war und von diesem neu gelehrt werden musste. Könnte dies nicht ein Hinweis darauf sein, dass der Text frühestens in dieser Zeit entstanden ist?

JAISWAL gibt ausserdem mehrere Stellen im Mahābhāṣya an, die aber bei genauerem Hinsehen keine weiteren Hinweise geben als die Tatsache, dass Paṭāñjali Balarāma gekannt hat.⁴¹

Unter den Inschriften, die auf vorchristliche Zeit datiert werden, werden vor allem drei herangezogen, die von der Verehrung von Vāsudeva und teilweise auch von der von Saṃkarṣaṇa sprechen: Die Inschriften von Bhesnagar (die sogenannte Heliodoros-Inschrift), von Ghosūṇḍī, die – für diese Zeit eine Ausnahme – in Sanskrit geschrieben ist, und von Nānāghaṭ.⁴² Allen Inschriften ist gemeinsam, dass sie im Text keine Daten angeben, die man irgendwie einordnen könnte. Ihre Datierung in die Zeit vor Christi Geburt verdanken sie ausnahmslos paläographischen Argumenten.⁴³ Es ist aber offenbar eine Tatsache, dass sich vor der Gupta-Zeit keine weiteren Inschriften finden, die Balarāma erwähnen. Viṣṇuitische Inschriften scheinen sich in dieser Zeit allgemein rar zu machen.⁴⁴ Daneben bleiben auch hier inhaltliche Fragen offen: Saṃkarṣaṇa ist zusammen mit Vāsudeva genannt. Kann man darum davon ausgehen, dass der im Niddesa genannte Baladeva mit dem Saṃkarṣaṇa der Inschriften und der Gottheit im Arthaśāstra identisch ist?

Noch schwieriger wird die Beleglage, wenn wir zu ikonographischen Darstellungen übergehen. Die Archäologie hat verschiedene Statuen als Darstellungen von Balarāma identifiziert.⁴⁵ Die ersten von ihnen stammen laut JOSHI aus der Śuṅga-Zeit, also dem 2. Jh.v.Chr. Es zeigt sich aber ein Problem: Gerade diese frühen Statuen sind oftmals von Nāga-Statuen kaum zu unterscheiden. Aus der Sekundärliteratur geht nicht klar hervor, ob diese Statuen zweifelsfrei Balarāmas sein müssen, oder ob sie nicht auch Nāga-Statuen sein könnten, die die heutige Wissenschaft irrtümlich als Balarāmas identifiziert.⁴⁶

41 JAISWAL (1967), S. 56. Eine ausführliche Analyse dieser Stellen findet sich bei DANDEKAR (1975).

42 Die Texte der Inschriften finden sich bei SIRCAR (1965), S. 88f. (Bhesnagar), S. 90f. (Ghosūṇḍī) und S. 192–197 (Nānāghaṭ). Saṃkarṣaṇa kommt in der Bhesnagar-Inschrift nicht vor. In den beiden anderen Fällen erscheint das bereits weiter oben zitierte Kompositum *saṃkarṣaṇavāsudevābhyām* (*saṃkarṣaṇavāsudevāna[m]* in Nānāghaṭ). Zur Bhesnagar-Inschrift vgl. insbesondere auch HÄRTEL (1987), S. 576f. Weitere Literatur zur Ghosūṇḍī-Inschrift findet sich bei AGRAWALA (1954), S. 352f.

43 Vgl. z.B. JAYASWAL (1921), S. 26f., der sogar paläographische und religionsgeschichtliche Argumente mischt und damit seine Datierung für die Religionsgeschichte unbrauchbar macht, da dies einem Zirkelschluss gleichkäme.

44 Vgl. RAYCHAUDHURI (1975), S. 98–100. Er listet eine Reihe von viṣṇuitischen Inschriften aus dieser »dark period« auf. Eine von ihnen erwähnt Balarāma unter dem Namen Rāma in einer Liste von Krieger (vgl. auch JAISWAL (1969), S. 383). Möglicherweise ist aber auch Rāma Jāmadagni gemeint. Vgl. hierzu Kap. 1.2.

45 Diese finden sich ausführlich aufgelistet bei JOSHI (1979). Vgl. aber auch AGRAWALA (1954).

46 Vgl. dazu JOSHI (1979), S. 30: »In the case of figure sculptures [of Balarāma – Ergänzung von mir], the opening stage shows a simple Nāga deity in the anthropomorphic form of the Śuṅga period holding plough and pestle or mace.« Ähnliches deutet auch VOGEL (1995) an, indem er

JOSHI erwähnt ausser diesen Statuen noch die Münzen eines graeco-baktrischen Königs namens Agathokles⁴⁷ und Münzen und Tonsiegel der Vṛṣṇi-Rājanyas – einer Gruppe von Leuten, die mir von historischer Seite nicht bekannt sind, obwohl sie natürlich in Epos und Purāṇas auftreten –, die alle eine Darstellung von Balarāma tragen sollen. Des Weiteren ordnet er Abbildungen von Palmen und Fabeltieren ebenfalls der Balarāma-Verehrung zu.⁴⁸ Diese Belege lassen aber in meinen Augen einen klaren Bezug zu Balarāma vermissen. Die von JOSHI aufgelisteten Argumente sind zu dürftig.

Es ist also nicht nur so, dass frühe Quellen zur Verehrung von Saṃkarṣaṇa oder Baladeva⁴⁹ nur sehr spärlich vorhanden sind, sie lassen sich auch meist überhaupt nicht oder nur mittels Konjektur einander zuordnen. Um so mehr erstaunt es, dass die Wissenschaft von den Stellen zu Balarāma im MBh bisher nur sehr oberflächlichen Gebrauch gemacht hat. Tatsächlich findet sich im MBh die wohl früheste ausführliche Darstellung dieser Gestalt, was allein schon eine Untersuchung rechtfertigt. Wenn wir einen weiteren Blick in die Sekundärliteratur werfen, stellen wir fest, dass das MBh als Quelle immer wieder benutzt wurde,⁵⁰ doch unterlag diese Benutzung denselben Gesetzen wie der Rest der Balarāma-Forschung: Die Wissenschaft beschränkte sich darauf, die gefundenen Stellen und deren Interpretation zu tradieren, ohne sie einer erneuten Kritik zu unterziehen. Selbst KOKOVA, die diese Stellen in ihrem Aufsatz zum erklärten Thema macht, greift nicht über die schon vor ihr geäußerten Meinungen hinaus.⁵¹

beispielsweise S. 42 darauf verweist, dass in späterer Zeit verschiedene Nāga-Statuen in Balarāma-Statuen uminterpretiert wurden. Vgl. dazu auch VOGEL (1912), S. 161f., der aus der Ähnlichkeit der Ikonographie die Möglichkeit ableitet, dass der populäre (Nāga-)Ackergott Baladeva zu einem älteren Bruder Kṛṣṇas gemacht wurde, um dessen Verehrung zu fördern.

47 Zur genaueren Analyse dieser Münzen vgl. FILLIOZAT (1973) und HÄRTEL (1987).

48 JOSHI (1979), S. 22–24.

49 Zur Unterscheidung dieser beiden Namen in meiner Arbeit siehe im nächsten Kapitel.

50 Eine Ausnahme ist hier RAYCHAUDHURI (1975), S. 3: »The epics and the Purāṇas have been utilised very sparingly because of the numerous interpolations they contain and the uncertainty [sic] of their chronology.«

51 Ein gutes Beispiel hierfür ist die Interpretation der Haltung von Baladeva zum Krieg zwischen den Kauravas und den Pāṇḍavas, über die in dieser Arbeit noch ausführlich zu sprechen sein wird: Schon HOLTZMANN (1892), S. 138 ist der Meinung, dass Baladeva sich darum aus dem Kampf heraushalte, weil er ein Feind der Pāṇḍavas sei. Ebenso DE: CE 5, S. 721, DANDEKAR (1979), S. 239, Anm. 34, BIARDEAU (1985), S. 334 und KATZ (1989), S. 188, Anm. 29. Etwas anders SCHNEIDER (1982), S. 43: »Balarāma (...) kümmert sich um all das überhaupt nicht.« KOKOVA (1987), S. 92f. schliesslich interpretiert das Verhalten Baladevas als Reflex einer religionsgeschichtlichen Entwicklung, in der Balarāma und seine Verehrer sich Kṛṣṇa unterordnen mussten.

Dies alles lässt eine genaue Untersuchung aller Stellen zu Balarāma im MBh als ein Desideratum erscheinen, ein Auftrag, dem sich die vorliegende Arbeit widmen soll. Wichtig ist dabei zunächst der Vergleich mit der bisherigen Sekundärliteratur und die Frage, ob sich deren Befunde anhand des Materials bestätigen lassen. Darüber hinaus geht es mir aber auch darum, falls sich die bisherigen Befunde nicht bestätigen, alternative Interpretationen zu finden, um die Rolle Balarāmas innerhalb des MBh zu beschreiben.

Um mehrmalige Wiederholungen desselben Themas etwas einzuschränken, werden diese beiden Arbeitsschritte in der Folge parallel entwickelt. Auf die bisherige Sekundärliteratur wird dabei immer dann Bezug genommen, wenn die Themensetzung des jeweiligen Abschnittes dies aufdrängt.

Die Beschränkung der Untersuchung auf das MBh ist als eine Beschneidung der Breite zugunsten einer grösseren Tiefe zu verstehen. Eine möglichst vollständige Klärung der Verhältnisse innerhalb des MBh vermag ihrerseits Impulse auszusenden, die das Bild des Balarāma in der gesamten indischen Religionsgeschichte beeinflussen werden.

1.2 Definition des Studienobjektes: Wer ist Balarāma?

Streng genommen kann eine Arbeit mit dem Titel »Balarāma im Mahābhārata« gar nicht geschrieben werden, denn das Wort *balārāma* kommt im MBh überhaupt nicht vor. Dies führt uns sogleich zum ersten Problem, das die Aufgabenstellung dieser Arbeit bietet: Wie definiert man Balarāma? Dass dies nicht einfach ein ausgefallener Philologen-Scherz ist, mag das folgende Beispiel zeigen: Im Index der Balarāma-Namen und -Beinamen (Kap. 6), findet sich die Information, dass Balarāma unter dem Namen Rāma im MBh 143 mal genannt wird. Der Name Rāma kommt allerdings im MBh um ein Vielfaches öfter vor,⁵² denn nicht nur Balarāma wird hier als Rāma bezeichnet, sondern auch der Brahmanenkrieger Rāma Jāmadagni (auch Paraśurāma genannt) und der Königssohn Rāma Dāśarathi (der Gatte der Sītā).⁵³ Will man den Balarāma von seinen Namensvettern trennen, so muss man Mittel finden, sie voneinander zu unterscheiden. Dies – und das ist eigentlich banal – gelingt nur, wenn man über den eigentlichen Namen hinausschaut auf das Umfeld, in dem die verschiedenen Rāmas stehen.

52 Eine Zählung der Zeichenfolgen *rāma*, *rāmo* und *rāme* in den drei grössten Büchern des MBh ergab für das Ādiparvan 24, für das Śāntiparvan 52 und für das Āraṇyakaparvan 205. Das macht 281 mal das Wort *rāma* allein in den drei grössten Büchern.

53 In diversen Hss. findet sich sogar ein Hinweis auf einen Volksstamm namens Rāma. Vgl. 8,4*24.

Ein solches Umfeld wird auch von den Beinamen, die die verschiedenen Personen tragen, gespiegelt. So ist unser Balarāma ein Sohn von Vasudeva (Beiname: *vasudevasuta*) und Rohiṇī (*rauhiṇeya*), er ist der ältere Bruder Kṛṣṇas (*keśavapūrvaja*), ein Angehöriger des Stammes der Yādavas (*yadunandana*) und der Vṛṣṇis (*vārṣṇeya*). Darüber hinaus zeichnet er sich durch bestimmte Taten – z.B. die Tötung des Dämons Pralamba – aus (*pralambahan*), bevorzugt bestimmte Waffen (*halāyudha*) und so weiter. Dies alles unterscheidet ihn von seinen Namensvettern, deren verschiedenes Umfeld verschiedene Beinamen erzeugt. So lassen sich die meisten Stellen zu Rāma im MBh eindeutig zuordnen. Damit ist klar, dass Balarāma nicht einfach über seinen Namen definiert werden kann. Das Umfeld, in dem er steht, ist Teil der Definition seiner Person.

Ich habe gesagt, dass man so die meisten Stellen zu Rāma im MBh zuordnen kann. Nun gibt es aber leider einige Stellen, die sich nicht eindeutig zuordnen lassen. Um dies zu illustrieren, will ich im folgenden drei Beispiele geben:

In MBh 3,130.12, im Rahmen einer Beschreibung der Gegend um den Mānasa-See, einem See im Himālaya, wird berichtet, dass diese Gegend von Rāma geschaffen worden sei. Von welchem? Von keinem der drei Rāmas wird im MBh etwas Entsprechendes berichtet. VOGEL verweist auf eine Erzählung im Nīlatapurāṇa, in der berichtet wird, wie Balarāma den Himālaya spaltet, um einen urzeitlichen See abzulassen.⁵⁴ Ist es vielleicht diese Legende, die hier zitiert wird?

In 6,116 liegt Bhīṣma zu Tode getroffen auf seinem Pfeilbett und wurde soeben von Arjuna mit Wasser versorgt. Nun preist Bhīṣma Arjuna und tadelt Duryodhana dafür, dass er diesen Krieg, von dem ihm doch Vidura, Droṇa, Rāma, Janārdana und Saṃjaya abgeraten hätten, angefangen habe (6,116.34). Nun ist es in 5,94 Rāma Jāmadagni, der gegen den Krieg spricht und dies auch gleich mit einer erbaulichen Erzählung illustriert. Andererseits stehen Rāma und Janārdana (also Kṛṣṇa) hier gleich nebeneinander, so dass vielleicht eher Balarāma gemeint ist. Im ganzen MBh findet sich aber keine Stelle, auf die sich diese Aussage beziehen könnte.

Ein drittes solches Problem stellt sich in MBh 12,330.37 und 12,335.71.⁵⁵ Beide Stellen gehören zum Nārāyaṇīya und beide schildern denselben Sachverhalt: Ein gewisser Pāṇcāla erhielt einen Krama⁵⁶ von Hayaśīras, indem er den

54 Die Erzählung bezieht sich auf das Tal von Kaschmir: VOGEL (1995), S. 222f. und S. 236. Derjenige, der mit dem Pflug (*lāṅgala*) den Berg spaltet, wird im Text (Verse 165–169) Ananta genannt. Die Annahme, dieser Ananta sei identisch mit Balarāma, ist eine Annahme VOGELS. VOGEL (ebenda, S. 222f.) weist ausserdem darauf hin, dass eine ähnliche Legende von Nepal erzählt wird. Ebenso könnte auch das Tal des Mānasa-Sees eine solche Legende kennen, doch ist mir über ihren Inhalt nichts bekannt.

55 Diese Stellen sind in mehr als einer Hinsicht ein Problem. Ich werde darum im folgenden Kapitel noch einmal auf sie eingehen müssen.

56 Offenbar eine Art Kramapāṭha. Es handelt sich dabei um eine eigentümliche Lese- und Schreibweise von vedischen Texten. Vgl. PW, s.v. *krama*.

von Rāma gezeigten Weg benutzte. Welcher Rāma ist hier gemeint? Ausser Saṃkarṣaṇa findet sich im Nārāyaṇīya kein weiterer Name Balarāmas. Der Kommentator Vidyāsāgara unterstellt, dass es sich hier um Rāma Jāmadagni handle.⁵⁷ Von keinem der drei Rāmas wird sonstwo im MBh diese Geschichte erzählt.

Um mich im Verlaufe der Arbeit nicht in Detailfragen zur Zuordnung von Stellen zu verlieren, werde ich solche fragwürdigen Stellen in meiner Untersuchung nicht weiter behandeln. Mir ist sehr wohl bewusst, dass gerade diese Stellen in einem grösseren Kontext, wo diese Anspielungen eindeutig identifiziert werden können, eine wichtige Rolle spielen könnten. Doch rechtfertigt die Kürze und Marginalität dieser Stellen innerhalb des MBh nicht, dass sie allzu ausführlich behandelt würden.

Neben diesem Problem, dass an gewissen Stellen der Name Rāma vorkommt, dass sie aber ausgeschieden werden müssen, weil dort nicht unser Rāma gemeint ist, gibt es auch noch Stellen, in denen ein Name vorkommt, der zwar nach traditioneller Ansicht nur von Balarāma getragen wird, bei dem es aber unsicher ist, ob an dieser Stelle Balarāma gemeint ist. Es handelt sich hierbei um den Namen Saṃkarṣaṇa. Auf das Saṃkarṣaṇa-Problem werde ich in meiner Arbeit noch genauer eingehen. Hier sei vorerst nur folgendes gesagt: Es gibt im MBh Stellen, die die vier *vyūhas* behandeln. Der zweite der vier *vyūhas* wird Saṃkarṣaṇa genannt. Denselben Namen trägt auch Balarāma. Weitere Träger dieses Namens sind nicht bekannt. Der Name Saṃkarṣaṇa ist – neben den Namen der anderen *vyūhas* – jedoch das einzige, was diesen *vyūha* mit dem *vārṣṇeya* Baladeva verbindet. Er müsste darum eigentlich gemäss der oben aufgestellten Definition ausgeschlossen werden. Dies ist aber für die Arbeit keineswegs wünschenswert. Ich habe darum die Definition entsprechend angepasst: Balarāma ist jene Gestalt, mit allen ihren Namen und Beinamen, die als Mitglied der Familie der Yādavas und älterer Bruder Kṛṣṇas *oder* als einer der vier *vyūhas* auftritt.

Das Nichtvorkommen des Namens Balarāma im MBh erlaubt mir zudem eine Sprachregelung, die das Verständnis dieser Arbeit fördern soll: Wenn ich im folgenden von Balarāma spreche, meine ich die Gestalt im vollen Sinne ihrer Definition. Spreche ich von Baladeva (ein Name, der im MBh vorkommt), meine ich *nur* den Yādava-Helden. Spreche ich hingegen von Saṃkarṣaṇa, meine ich ausschliesslich den *vyūha*. Ausgenommen von dieser Regel sind Textübersetzungen und -zusammenfassungen, in denen ich die Namen verwenden werde, die dort tatsächlich vorkommen.

57 *rāmādeśitamārgaṇa, jāmādagnyopadiṣṭahayagrīvārādhanaṇa*. Laut den Herausgebern der Kritischen Edition ist Vidyāsāgara ungefähr in die Zeit um 1350 n.Chr. zu datieren. Vgl. Belvalkar: CE 12, S. CLIX.

1.2.1 Anmerkungen zur Auffindung der Belegstellen

Die Suche nach den Stellen zu Balarāma war, wie aus dem Vorangehenden hervorgeht, in erster Linie eine Suche nach Namen. Aus Zeitgründen konnte dies nicht, wie es eigentlich wünschbar wäre, durch die Lektüre des gesamten MBh im Originaltext geschehen. Vielmehr habe ich den Text in englischer Übersetzung⁵⁸ zur Kenntnis genommen. Darüber hinaus habe ich SÖRENSEN⁵⁹ und die Computer-Version des MBh, die SMITH aus der Eingabe TOKUNAGAS hergestellt hat, zu Rate gezogen.⁶⁰ Zudem habe ich alle Sternchen- und Appendix-Passagen im Original gelesen. Alle so gefundenen Stellen wurden dann anhand des Sanskrit-Originals weiterbearbeitet. Leider hat sich diese Methode nicht als völlig unfehlbar erwiesen, wofür ich im folgenden zwei krasse Beispiele geben möchte.⁶¹

In 13,17.30–150 wird das Śivasahasranāmastotra vorgetragen. GANGULI/ROY übersetzen das in Vers 64 auftretende *balarūpadhṛk* mit »who had assumed the form of Valarāma« (i.e. Balarāma).⁶² Nun wird Balarāma im MBh tatsächlich vierzehnmal Bala genannt. Doch reicht dies aus, um diese Stelle in meine Sammlung aufzunehmen? Könnte die Stelle nicht mit »der, der Kraft und Schönheit hat« übersetzt werden? Wurde also hier nicht der Name Bala, sondern die Vokabel *bala* verwendet?⁶³ In diesem Fall habe ich mich, wie in den analogen Fällen weiter oben, entschieden, die Stelle nicht weiter zu behandeln.

Das genau gegenteilige Problem zeigt sich in den Stellen 12,330.37 und 12,335.71,⁶⁴ die aufgrund der Lektüre der Übersetzung keiner weiteren Untersuchung wert schienen, da in diesen Stellen kein Name Balarāmas erwähnt wird. Es wird aber doch einer erwähnt – nämlich Rāma –, wie ein Blick in die Kritische Edition zeigt. Die Lösung des Problems bieten die Lesarten, die nahelegen, dass sowohl Calcutta- wie auch Bombay-Edition das Wort *rāma* an den beiden Stellen durch *vāma* bzw. *deva* ersetzt haben. Diese beiden Stellen wären damit von der Zeit verschüttet gewesen und erst durch die Rekonstruktion in der Kritischen Edition wieder zum Vorschein gekommen.⁶⁵ Ich habe mein Möglich-

58 Für Buch 1–5 habe ich die Übersetzung von VAN BUITENEN benutzt. Für die restlichen Bücher die ältere (und nicht nach der Kritischen Edition gehende) von GANGULI/ROY.

59 SÖRENSEN (1963).

60 Beide Versionen finden sich mittlerweile auf dem Internet. Am einfachsten sind sie über Indology zugänglich (<http://www.ucl.ac.uk/~ucgadkw/indology.html>).

61 Nicht eingehen möchte ich auf simple Übersetzungsfehler und dergleichen. So identifiziert VAN BUITENEN in seiner Übersetzung von 3,173.15 *śiner naptā* »the grandson of Śini« in einer Fussnote mit Balarāma. – In Wirklichkeit ist es Sātyaki.

62 GANGULI/ROY 13, S. 115. Er folgt darin einer Interpretation von Nīlakaṇṭha, der zu dieser Stelle *balo balarāmas tadrūpadhārī balarūpadhṛk balaṃ ca rūpaṃ ca taylor dhartā vā* kommentiert.

63 Diese Alternative schlägt schon Nīlakaṇṭha vor. Vgl. die vorangehende Anmerkung.

64 Zum *Inhalt* dieser Stellen vgl. im vorangehenden Kapitel.

65 Zu meiner Haltung zur Kritischen Edition des MBh vgl. das folgende Kapitel.

tes versucht, um solche Versehen zu verhindern. Es kann aber nicht ganz ausgeschlossen werden, dass die eine oder andere kürzere Stelle meiner Aufmerksamkeit entgangen ist.

Insgesamt hat meine Suche eine grosse Zahl von Stellen zu Balarāma zu Tage gefördert, die von *haladharānuja* als Bezeichnung von Kṛṣṇa bis zu ausführlichen Reden und einer zweiundzwanzig Kapitel umfassenden Pilgerfahrt des Balarāma reichen. Alle diese Stellen sind im Index in Kapitel 6 verzeichnet, der Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Nicht alle diese Stellen werden aber in dieser Arbeit besprochen, zu der lediglich die Texte herangezogen wurden, die mir für die Darstellung der Figur des Balarāma wichtig waren, oder die sich als Argumentationsstütze oder Gegenargument für eine nähere Besprechung aufdrängten.

1.3 Der Ort der Untersuchung: Was ist das Mahābhārata?

Zu Recht betonen verschiedene Indologen, dass das MBh streng genommen nicht ein Text, sondern eine ganze Tradition sei,⁶⁶ die sich im Verlaufe der Zeit immer wieder verändert hat. Neben Ritual, bildender Kunst und heute sogar Film und Fernsehen hat sie vor allem auch die Literatur insgesamt beeinflusst und ist wiederum von dieser beeinflusst worden. Der Einfluss auf die Literatur reicht vom eigentlichen Austausch von Textstücken,⁶⁷ über Zitate,⁶⁸ Bearbeitungen in anderen Religionsgemeinschaften, wie dem Buddhismus oder dem Jinismus,⁶⁹ bis hin zur Spiegelung der Ereignisse in der Kunstdichtung.⁷⁰ Die neuere Purāṇa-Forschung hat sich in letzter Zeit insbesondere mit dem Austausch von Texten befasst und dabei auch das MBh mit berücksichtigt.⁷¹ Diese Beziehungen erweisen sich als äusserst komplex und vielfältig interpretierbar. Oftmals kann nicht eindeutig festgestellt werden, wer genau wen beeinflusst oder wer von wem abgeschrieben hat.⁷² Ich möchte mich in dieser Arbeit nicht in diesen

66 »(...) a text like the *Mahābhārata* is not a text but a tradition.« RAMANUJAN (1991), S. 420. Ähnlich äussert sich neben anderen auch LEAVITT (1991), S. 444–447.

67 Dies geschah vor allem mit den Purāṇas. Man vgl. dazu z.B. RUBEN (1941), S. 318–320, SCHREINER (1980), S. 561–563 und SCHREINER/SÖHNEN (1987), S. 814–816, 822, 824 und 826.

68 So ist z.B. Br̥hatkathāślokaśaṃgraha 15.106 ein Zitat von MBh 9,24.50abcd. Das Zitat weist übrigens ein paar Lesarten auf, die der Kritischen Edition nicht bekannt sind.

69 Vgl. dazu JACOBI (1888), RUBEN (1941), S. 248–250 und 286–289, HILTEBEITEL (1990), S. 64f. und BAI/ZYDENBOS (1991).

70 Vgl. z.B. Bhāṣas Ūrubhaṅga.

71 Vgl. oben unter Anmerkung 67.

72 Vgl. dazu das treffende Bild, mit dem SCHREINER (1980), S. 496, Anm. 1 diese Problematik illustriert: Man stelle sich ein Schachspiel vor, das an einem beliebigen Punkt seines Ablaufes steht. Von diesem Punkt aus ist es beinahe unmöglich, alle Züge, die die Spieler seit dem Beginn des Spieles gemacht haben, zu rekonstruieren.

Dschungel von Beziehungen und Anleihen wagen, sondern mich auf das MBh selbst und hierbei auf das Sanskrit-MBh, das im folgenden MBh genannt werden soll, konzentrieren, so wie es in den in die Kritische Edition aufgenommenen Handschriften repräsentiert wird. Diese Begrenzung auf einen Text hat in erster Linie pragmatische Gründe. Ein Ausblick auf andere Texte wäre zwar sicher wünschenswert, wäre aber sogleich auf Kosten der Behandlung der MBh-Stellen gegangen. Innerhalb des MBh hoffe ich mittels Feststellungen und Fragen eine Basis zu schaffen, die von anderen, die über das MBh hinausgehen wollen, verwendet werden kann.

Spätestens seit dem Erscheinen der Kritischen Edition weiss man, dass das MBh nicht ein monolithischer Block ist, sondern aus einer Vielzahl von Versionen besteht, die alle im grösseren oder kleineren Masse Interpolationen oder Verluste erlitten haben.⁷³ An manchen Stellen war es für die Herausgeber der Kritischen Edition beinahe unmöglich, einen einheitlichen Text zu rekonstruieren.⁷⁴ Hier setzen manche Indologen mit ihrer Kritik der Kritischen Edition im besonderen und den kritischen Editionen von anonymer Literatur im allgemeinen an.⁷⁵ Ich möchte auf diese Diskussion hier nicht im Detail eingehen. Meiner Meinung nach gibt es für die Lösung der Frage nach der Tauglichkeit der Kritischen Edition zwei Grundmöglichkeiten:

1. Das MBh, das sich in den Handschriften präsentiert, geht auf eine einheitliche Redaktion zurück, die zu irgendeiner Zeit in schriftlicher Form fixiert wurde und der später von verschiedenen Abschreibern weitere Texte und Strömungen zugefügt wurden. Dann ist eine kritische Edition sinnvoll, da sie einen Versuch darstellt, auf diese normative Redaktion zuzugreifen.⁷⁶

73 Letzteres schliessen allerdings die Herausgeber der Kritischen Edition mit ihrer Gleichsetzung von »kurz gleich alt« weitgehend aus (vgl. z.B. SUKTHANKAR: CE 1, S. XLVIIf. und LIIf.). ROCHER (1986), S. 37f. weist darauf hin, dass es in der Textüberlieferung der Purāṇas möglicherweise zu Verlusten gekommen ist. Dies kann auch für das MBh nicht ausgeschlossen werden. Auf diese Problematik werde ich in Kap. 4.2.2 ausführlicher eingehen.

74 Insbesondere trifft dies auf das Virāṭaparvan zu. Vgl. RAGHU VIRA: CE 4, S. XXVI, der feststellen muss, dass er die Lesung von nur etwa einem Sechstel aller Verse im Virāṭaparvan für gesichert hält.

75 In der letzteren besonders prominent ist Madeleine BIAURDEAU. Interessant ist dabei die Diskussion zwischen BIAURDEAU und BEDEKAR (BIAURDEAU (1968), die Entgegnung von BEDEKAR (1969) und die Dupliken von BIAURDEAU (1970a) und (1970b)), interessant vor allem auch darum, weil sie illustriert, wie zwei Wissenschaftler mit grundverschiedenen methodischen Ansätzen aneinander vorbeireden können, ohne sich zu verstehen.

76 Solches wurde schon von Georg von SIMSON (1974), S. 281–286 postuliert. Allerdings glaube ich im Gegensatz zu ihm nicht, dass die in der Kritischen Edition repräsentierte Fassung das erste umfassende MBh war. Sie ist vielmehr die jüngste und darum noch greifbare normative Redaktion. Vgl. dazu auch EDGERTON: CE 2, S. XXXVI, SCHREINER (1980), S. 11–13, PROUDFOOT (1987), S. 37–39 und MEHTA (1972), S. 64f. (Dieses Werk war mir leider nicht vollständig zugänglich. Vgl. daher auch die Synopsis in MEHTA (1965), S. 64–67.).

2. Das MBh entstand aus einer Reihe von verschiedenen Erzählströmungen, die mehr und mehr zusammenwuchsen und sich vereinheitlichten. Die Varianten sind dabei Ausdruck der verschiedenen Strömungen. In diesem Falle ist eine Kritische Edition sinnlos. Was sie herstellt, ist dann eine Sammlung der Gemeinsamkeiten aller Fassungen, ein imaginäres Werk, das zu keiner Zeit historische Realität gewesen sein kann.⁷⁷

Meine Arbeit akzeptiert eine normative Redaktion als Prämisse. Sie kann darum nicht dazu verwendet werden, dieselbe zu beweisen oder zu widerlegen – das wäre ein Zirkelschluss. Dieser Entschluss ist in erster Linie zweckmässig: Die Kritische Edition des MBh ist bei weitem die vollständigste Sammlung von MBh-Fassungen. Darüber hinaus erscheint mir die Möglichkeit einer Redaktion, die normativ gewirkt und dabei alle anderen Fassungen überwuchert hat, durchaus plausibel. Gerade BIARDEAU, eine der hartnäckigsten Kritikerinnen der Kritischen Edition, schlägt als alternative Textausgabe den Text von Nīlakaṇṭha vor, weil »(...) we know at least that his text became very popular (...)«.⁷⁸ Wenn also noch im 17. Jh. ein Kommentator einen Text des MBh zusammenstellen konnte, der sich in bestimmten Kreisen ausgebreitet und dabei zweifellos andere Versionen verdrängt hat, ist es auch denkbar, dass eine viel frühere Redaktion eine derartige Autorität entwickelte, dass sie die gesamte schriftliche Überlieferung dominierte.

Dass ich die Kritische Edition des MBh zur Grundlage meiner Arbeit mache, heisst allerdings nicht, dass ich den von den Herausgebern konstituierten Text an allen Stellen gutheisse. GRÜNENDAHL und andere⁷⁹ haben gezeigt, dass im Bereich der niederen Textkritik im MBh noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Die Erkenntnisse dieser Kritik an der »Ersten Kritischen Edition«, denn man darf nicht vergessen, dass SUKTHANKAR sie ganz bewusst so genannt hat,⁸⁰ sollen auch in diese Arbeit einfließen und ihrerseits, wo die Beleglage dies aufdrängt, erweitert werden.

Von der Hypothese einer normativen Redaktion – ich ziehe dieses Wort dem Wort »Endredaktion« vor, da das andere suggeriert, es hätten später keine weiteren Redaktionen mehr stattgefunden – ausgehend, habe ich in der Kritischen Edition des MBh einen Text, der zu einer bestimmten Zeit eine historische Tatsache war. Wann diese Zeit genau gewesen sein soll, ist bisher nicht zu

77 Dieser Auffassung scheint sich YARDI (1986), S. XIII, 62f. und 228–233 anschliessen zu wollen, indem er behauptet, der Verfasser des Parvasaṃgrahaparvan habe eine Hs. der nördlichen Rezension des MBh vorliegen gehabt. Dass er damit die Kritische Edition für sinnlos erklärt, scheint ihm nicht aufzufallen.

78 BIARDEAU (1968), S. 121. Sie ist in diesem Zusammenhang natürlich weit entfernt davon, mir ein solches Argument liefern zu wollen.

79 GRÜNENDAHL (1993b) und NS, S. 30–74, aber auch RUBEN (1930), der von SUKTHANKAR (1930b) geradezu in der Luft zerrissen wird, und MEHTA (1972).

80 Vgl. SUKTHANKAR: CE 1, S. CIV.

bestimmen. Von den Herausgebern der Kritischen Edition wagt sich nur VAIDYA auf dieses brüchige Eis hinaus. Er spricht von 300 n.Chr.⁸¹ VAN BUITENEN dagegen ist der Meinung, die Kritische Edition spiegle das MBh des 6. Jhs.n.Chr. wider.⁸² Liest man allerdings das dem Bhāsa zugeschriebene Drama *Īrubhaṅga*,⁸³ findet man dort Anspielungen auf zahlreiche Erzählungen, die in die Liste der jüngeren Zusätze gehören, wie z.B. der Kampf Kṛṣṇas mit der fliegenden Stadt Saubha oder Arjuns Kampf gegen die Nivātakavacas.⁸⁴ AGRAWALA andererseits findet im MBh Belege für Realien, die seiner Meinung nach erst in der Gupta-Zeit existierten.⁸⁵ Auf alle diese Datierungsversuche lässt sich die von SCHREINER geäußerte Kritik anwenden, dass sie, durch ihre Argumentation bedingt, nicht den Text als Ganzen, sondern nur Teile dieser Kompilation zu datieren versuchen.⁸⁶ Dabei kann man bestenfalls einen *terminus post quem* fixieren. Meiner Meinung nach reicht unser Wissen gegenwärtig für eine genaue Datierung der normativen Redaktion nicht aus.

Dies hindert mich aber nicht daran, in dem in der Kritischen Edition konstituierten Text einen Text zu sehen, der zu einem mir nicht bekannten Zeitpunkt eine historische Tatsache war. In dem Sinne ist es zu verstehen, dass ich den Text der Kritischen Edition zuerst aus synchronem Blickwinkel untersuchen möchte. Die Gestalt des Balarāma soll als eine Figur in diesem Text untersucht werden. Brüche sollen dabei nicht übertüncht, sondern hervorgehoben werden, da sie Teil dieses synchronen Textes bilden. Dadurch soll ein Charakterbild des Balarāma entstehen, so wie es sich dem Redaktor der normativen Redaktion darbot.

Mit dieser synchronen Untersuchung soll in einem zweiten Schritt eine diachrone Achse gekreuzt werden. Dabei wird es zuerst darum gehen, die Vorgeschichte der normativen Redaktion so weit als möglich zu rekonstruieren. Solche Untersuchungen wurden seit dem Beginn der MBh-Forschung schon zahlreiche unternommen.⁸⁷ Die nach dem Erscheinen der Kritischen Edition bedeutendste ist wohl die Identifikation einer Bhārgava-Schicht durch SUKTHANKAR.⁸⁸

81 VAIDYA: CE 8, S. XXXIX: »Our Epic is supposed to have attained its present form by evolution in stages, the last stage having been reached in the age of the Guptas, say about A. D. 300.« EDGERTON: CE 2, S. XXVIIIf. weist nur darauf hin, dass sie jünger sein muss als das 1. Jh.v.Chr., da Rom erwähnt wird (2,28.49). SUKTHANKAR hingegen erklärt offen: »The constituted text cannot be accurately dated« (SUKTHANKAR: CE 1, S. CIII).

82 VAN BUITENEN (1978), S. 151.

83 Bhāsa wird von verschiedenen Indologen ins 2. Jh.n.Chr. datiert. Vgl. KONOW (1920), S. 51 und WARDER (1990), S. 263f. Fraglich bleibt allerdings erstens, ob diese Datierung zutrifft, und zweitens, ob das *Īrubhaṅga*, so wie wir es heute kennen, wirklich von Bhāsa verfasst wurde.

84 Zur textkritischen Beurteilung der Saubha-Erzählung vgl. unten S. 86.

85 AGRAWALA (1956).

86 SCHREINER (1980), S. 26.

87 Vgl. z.B. HOLTZMANN (1892), OLDENBERG (1922), SMITH (1975) usw.

88 Erstmals publiziert in SUKTHANKAR (1936b). Sie wurde von WELLER (1937), GOLDMAN (1977) und BHATTACHARJI (1993) weiterverfolgt.

GRÜNENDAHL nimmt in seiner Untersuchung der Viṣṇudharmāḥ diese Theorie auf:⁸⁹ Er nimmt an, dass dieser Text ebenso wie das MBh von den Bhārgavas beeinflusst wurde. In einem späteren Aufsatz über die Gandhamādāna-Episode im MBh macht er zudem eine Schicht aus, die von Nara-Nārāyaṇa-Theologie geprägt ist.⁹⁰ Es ist zweifellos von Interesse, zu untersuchen, ob Balarāma einer dieser Schichten zuzurechnen ist oder ob sich mit ihm als Leitmotiv andere – parallele oder diachron gestaffelte – Schichten erschliessen lassen.

Die hierzu angewandten Methoden sind die der höheren Textkritik, die meines Wissens im indologischen Bereich erstmals von SCHREINER systematisch aufgelistet wurden.⁹¹ Dabei bin ich allerdings in vielen Fällen auf Vorarbeiten angewiesen, da die Untersuchung *einer* Figur im MBh eine textkritische Würdigung des Gesamttextes nicht rechtfertigen kann. Der Aufwand wäre schlichtweg zu gross. So werde ich die Methoden der höheren Textkritik nur sehr selektiv anwenden können, wo immer sie der Sache dienen und bereits Ergebnisse zur Verfügung stehen oder ohne allzugrossen Aufwand selbst erarbeitet werden können.⁹² Völlig ausser acht lassen werde ich die statistischen Methoden, und zwar einerseits, weil die von mir untersuchten Textstücke in vielen Fällen zu klein sind, als dass auf diesem Weg sinnvolle Ergebnisse erzielt werden könnten, und andererseits, weil der Aufwand, mit dem eine sinnvolle Statistik verbunden werden muss, für diese Arbeit zu gross schien.⁹³

Die diachrone Achse, von der ich sprach, soll sich aber nicht nur in die Vergangenheit, sondern auch in die Zukunft ausdehnen, indem sie die in Fussnoten und Appendix verbannten Passagen miteinbezieht. Dies geschieht aus der Erkenntnis, dass diese Ausscheidung nicht mit Wertlosigkeit gleichzusetzen ist. Diese Ansicht ist vielmehr ein Überbleibsel der Romantik,⁹⁴ in der der Ruf »*ad fontes!*« alles andere übertönte und alles Jüngere als unbedeutend oder degeneriert erscheinen liess. Dass diese Haltung im Falle des MBh noch nicht gänzlich aufgegeben wurde, erkennt man daran, dass die meisten Indologen, die das MBh auf der Basis der Kritischen Edition untersuchen, es immer noch unter-

89 GRÜNENDAHL (1983), S. 62f. und ders. (1984), S. 50.

90 GRÜNENDAHL (1993a), vgl. auch ders.: NS, S. 197–240.

91 SCHREINER (1980), S. 1–28, vgl. auch ders.: NS, S. 2f. und OBERLIES: NS, S. 75–77. Die von SCHREINER (1980), S. 5f. geforderte Methode des Textvergleichs kann allerdings in dieser Arbeit, da sie sich auf einen Text beschränkt, nicht zur Geltung kommen.

92 Fast völlig wegfallen werden unter diesem Gesichtspunkt z.B. stilistische Kriterien, wie sie durch von SIMSON (1974) und INGALLS (1991) erarbeitet wurden. Dies einfach aus dem Grund, weil die Stilistik des MBh bisher nur sehr wenig erforscht ist.

93 Für die Anwendung der statistischen Methoden im MBh vgl. die Arbeiten von SMITH (1972), SIMSON (1974), YARDI (1986) und TOKUNAGA (1995). Eine umfassende Einführung und Übersicht zur Statistik und ihrer Probleme im Rahmen der Indologie gibt FOSSE (1997), der auch gleich den Massstab setzt, an dem sich alle künftigen Arbeiten werden messen müssen.

94 Vgl. zu diesem Problem in der Purāṇa-Forschung ROCHER (1986), S. 5 und HACKER (1978), S. 1.

lassen, die aus dem konstituierten Text verbannten Passagen systematisch zu konsultieren.⁹⁵ Hier besteht, wie es SCHEUER – allerdings mit völlig anderem Hintergrund – andeutet, die Gefahr, dass die Kritische Edition als einzig gültiger Text angesehen wird.⁹⁶ In diese für die altindische Philologie unerfreuliche Richtung weist auch die Tatsache, dass es inzwischen möglich ist, einen um Fussnoten und Appendices gekürzten Text der Kritischen Edition zu erwerben.⁹⁷

Nun sind aber die aus dem konstituierten Text verbannten Passagen keineswegs vernachlässigbar. Aus der Sicht der Theorie einer normativen Redaktion, die durch die Kritische Edition wiederhergestellt wurde, stellen manche von ihnen eine parallele Überlieferung dar. Die normative Redaktion hat in diesen Fällen zwar die anderen Fassungen verdrängt. Manche Abschreiber haben aber Teile dieser Fassungen in ihre Abschrift der normativen Redaktion übernommen.⁹⁸ Andere Texte sind zwar jünger als die normative Redaktion, repräsentieren aber damit eine spätere Entwicklung des Textes, die keineswegs uninteressant oder vernachlässigbar ist. Deshalb habe ich versucht, auch alle Sternchen- und Appendix-Passagen zu Balarāma zu erfassen.⁹⁹ In dem hier angekündigten dritten Teil soll versucht werden, aus diesen eine Fortsetzung der Geschichte der

95 In verschiedenen Arbeiten, wie z.B. KATZ (1989) oder SIMSON (1974) werden zwar einzelne Stellen aus den Fussnoten zitiert, doch unterbleibt eine systematische Untersuchung aller verfügbarer Texte. Vgl. auch VAN BUITENEN (1975), S. XXIII und XXV, der sein Modell der vier Stufen der Entwicklung des MBh mit der normativen Redaktion enden lässt. In der Rāmāyaṇa-Forschung hingegen werden die Sternchen- und Appendix-Passagen bereits ausführlicher berücksichtigt. Vgl. z.B. POLLOCK (1986), S. 74 und BROCKINGTON (1984), S. 59f.

96 SCHEUER (1982), S. 19. SCHEUER argumentiert als Anhänger BIARDEAUS generell gegen kritische Editionen. Dass er dabei Methoden der niederen und der höheren Textkritik durcheinanderwirft, untergräbt allerdings die Glaubwürdigkeit seiner Argumente.

97 Vgl. auch MANGELS (1994), S. 25, die solchen Zusätzen nur den Wert von »primären 'Interpretationen'« einräumen will.

98 Diese Möglichkeit von parallelen Überlieferungen postulierte bereits HOLTZMANN (1892), S. 179 aufgrund der Tatsache, dass von verschiedenen Ereignissen mehrere Fassungen überliefert sind.

99 Die Aufnahme der Sternchen- und Appendix-Passagen in die Arbeit erfordert auch eine neue Zitierweise. Sie geht folgendermassen vor:
Text-Passagen werden mit Komma zwischen Buch und Kapitel, mit Punkt zwischen Kapitel und Vers zitiert (z.B. 12,3.34).

Sternchen-Passagen werden von Buch und Kapitel mit einem Sternchen abgetrennt (1,211*234). Einzelverse *innerhalb* einer solchen Sternchen-Passage werden mit Punkt abgetrennt (1,211*234.1).

Appendix-Passagen werden mit Buch, dem Verweis auf den Appendix und Nummer zitiert (13,App3). Einzelne Verse daraus werden mit Punkt abgetrennt (13,App3.124). Die Vergabe einer Appendix-Nummer drängt sich nicht auf, da sich alle Appendix-Passagen im MBh immer in Appendix I finden (dies im Gegensatz z.B. zum Harivaṃśa).

Passagen, die aus den Appendix-Passagen ausgeschieden wurden, haben leider keine eigene Numerierung. Ich zitiere deshalb den Vers, nach dem sie in der Kritischen Edition aufgeführt werden, hinter Sternchen. Also verweist 13,App3*124 auf eine Passage, die gewisse Hss. hinter Vers 124 von 13,App3 einschieben.

normativen Redaktion einerseits und der Figur des Balarāma andererseits zu skizzieren.

Die in diesem Teil angewendeten Methoden werden dieselben sein wie in den beiden vorhergehenden Teilen. Dies mag mir den Vorwurf eintragen, dass ich höhere und niedere Textkritik vermenge. Dem ist aber nicht so: Die niedere Textkritik allein erweist eine Stelle als nicht zur normativen Redaktion gehörig. Die höhere Textkritik kann an diesem Befund nichts ändern. Sie kann aber weiterhelfen, die Stelle zu interpretieren und textgeschichtlich einzuordnen. Man könnte sagen, die niedere Textkritik bildet die auf einer Bühne aufgestellten Kulissen, die den Raum grundsätzlich strukturieren. Die höhere Textkritik ist hingegen die Beleuchtung, die zwar die Kulissen und deren Struktur nicht ändern, ihre Wirkung aber durch entsprechenden Lichtwurf vergrößern und verdichten kann.

2 Balarāma in der normativen Redaktion

2.1 Die Übersicht über die Stellen und das Parvasaṃgrahaparvan

Um Lesern, die sich im MBh im allgemeinen oder mit den Erzählungen von Balarāma im MBh im besonderen nicht gut auskennen, das Verständnis dieser Arbeit zu erleichtern, möchte ich hier zuerst eine Zusammenfassung des MBh geben. Kenner des Werkes werden feststellen, dass diese Zusammenfassung einseitig erscheint. Dies geschieht darum, weil ich die Zusammenfassung mit einem Fokus auf die für Balarāma wichtigen Ereignisse ausstatte. Dies ist dieser Arbeit dienlich, gibt aber ein unkorrektes Bild des MBh. Man muss sich bei der Lektüre dieser Zusammenfassung bewusst bleiben, dass sie mit Balarāma eine Figur ins Zentrum ihres Blickwinkels stellt, die von einem objektiven Standpunkt aus eigentlich als Nebenfigur zu betrachten ist.

Das MBh beginnt im Naimiṣa-Wald.¹ Dort haben sich einige Brahmanen unter der Leitung von Śaunaka zusammengefunden, um ein Opfer darzubringen. Zu ihnen gesellt sich der Sūta Ugraśravas. Er hat bei einem anderen Opfer, dem Schlangenopfer des Janamejaya, das MBh vortragen hören. Die Weisen bitten ihn, es vor ihnen zu wiederholen. Ugraśravas gibt zuerst mehrere Zusammenfassungen des Werkes² und berichtet von der Vorgeschichte des Schlangenopfers.³ An diesem Opfer erzählt der Schüler des Vyāsa, Vaiśampāyana, dem Auftraggeber des Opfers, Janamejaya, das von seinem Lehrer verfasste MBh. Der Rest des Textes entwickelt sich als ein Dialog zwischen Janamejaya, der das Werk mit seinen Fragen vorantreibt, und Vaiśampāyana, der mehr oder weniger treffende Antworten gibt. Auf die Erzählebene von Ugraśravas und Śaunaka wird erst ganz am Ende des Werkes wieder zugegriffen.⁴ Während der Schlacht von

1 Dieses und das Folgende findet sich im 1. Buch des MBh, dem Ādiparvan.

2 Eine erste Zusammenfassung konzentriert sich vor allem auf Ādi- und Sabhāparvan (1,1.67–94). Eine zweite nimmt die Form einer Klage Dhṛtarāṣṭras an (1,1.95–159). Es folgt eine Zusammenfassung der Schlacht von Kurukṣetra (1,2.26–28), die Liste der hundert Bücher (1,2.34–70) und schliesslich das Parvasaṃgrahaparvan, die Zusammenfassung der achtzehn Bücher (1,2.71–234).

3 Diese Vorgeschichte – oder genauer: Nachgeschichte, denn sie findet chronologisch nach den Ereignissen des MBh statt – zum eigentlichen MBh, enthält nichts, das für diese Arbeit von Interesse ist. Sie wird deshalb hier übergangen.

4 Wechsel auf diese Ebene der Erzählung im Verlaufe des MBh finden sich zwar in den Handschriften, sie sind aber in der Kritischen Edition als jüngere Zutaten ausgeschieden worden. Vgl. aber GRÜNENDAHL: NS, S. 48–53, der dies für einen Fehlentscheid hält.

Kurukṣetra wechseln die Dialogpartner, indem Vaiśampāyana referiert, wie Saṃjaya seinem blinden Herrn Dhṛtarāṣṭra den Verlauf der Schlacht schildert.⁵

Im Zentrum der von Vaiśampāyana erzählten Geschichte stehen die Pāṇḍavas⁶ und die mit ihnen verfeindeten Vettern, die Kauravas.⁷ Diese sind keine gewöhnlichen Menschen, sondern Teilinkarnationen (*aṃśāvatarāṇa*) von Göttern, die sich auf dieser Welt eingefunden haben, um sie von grossem Übel zu befreien.⁸ In diesem Zusammenhang entstehen auch Baladeva und sein jüngerer Bruder Kṛṣṇa in der mit den Kauravas und Pāṇḍavas verwandten Familie der Yādavas.⁹

Schon in früher Kindheit geraten die Kauravas und die Pāṇḍavas – und unter ihnen besonders Bhīma und Duryodhana – immer wieder aneinander. Letzterer nimmt zu immer neuen Schlichen Zuflucht, um die verhassten Vettern aus der Welt zu schaffen. Nach einem solchen Anschlag verstecken sich die Pāṇḍavas in den Wäldern und werden für tot gehalten. Als Brahmanen verkleidet ziehen sie umher. Da hören sie von der Gattenwahl (*svayamvara*) der Draupadī: Wer diese Frau erringen will, muss ein schwieriges Bogenkunststück vollbringen. Von überall strömen die Fürsten zusammen. Auch Baladeva und Kṛṣṇa finden sich zu dieser Feier ein. Sie sind es auch, die die als Brahmanen verkleideten Pāṇḍavas als erste erkennen. Während sich die anderen Fürsten vergeblich mit dem Bogen abmühen, gelingt Arjuna das Kunststück. Als Sieger führt er, immer noch unerkannt, die Draupadī davon. Zurück in der Töpferhütte, in der die als Brahmanen verkleideten Pāṇḍavas wohnen, werden die Brüder durch eine unbedachte Bemerkung ihrer Mutter dazu veranlasst, sich alle fünf mit der Draupadī zu vermählen. Dann treten Kṛṣṇa und Baladeva ein, begrüßen alle ehrerbietig, gehen aber gleich wieder, um die Pāṇḍavas nicht zu verraten. Dem Bruder der Draupadī (Dhṛṣṭadyumna) gelingt es schliesslich, den Schleier der Verkleidung zu lüften, und er bringt die Pāṇḍavas vor seinen Vater Drupada. Dieser hat anfänglich Bedenken, seine Tochter an fünf Männer zu verheiraten. Doch Vyāsa¹⁰ spricht mit ihm und überzeugt ihn mittels zweier Erzählungen,¹¹ dass diese Hochzeit eine vom Schicksal beschlossene Sache sei. Drupada willigt ein und die Hochzeit findet statt.

5 Diese als »Schachtelung« bezeichnete Erzähltechnik wurde von MANGELS (1994) eingehender untersucht.

6 Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula und Sahadeva.

7 Sie sind die hundert Söhne des blinden Dhṛtarāṣṭra und der Gāndharī. Die wichtigsten sind die Brüder Duryodhana und Duṣṣāsana. Zu ihnen gesellt sich auch Karṇa, ein voreheliches Kind der Kuntī, der Mutter der Pāṇḍavas, das von ihr ausgesetzt und von einem Sūta aufgezogen wurde.

8 Für die detaillierte Behandlung dieser Texte vgl. das folgende Kapitel.

9 Diese Familie hat viele verschiedene Namen: Vṛṣṇis und Andhakas, Bhojas, Dāsārhas, Yādavas, Sātvatas, Kukuras, Mādhavas. Die genaue Abgrenzung dieser Namen untereinander ist reichlich unklar. Eine Untersuchung zu dieser Sache wäre wünschbar.

10 Der Autor des Werkes kommt also in seinem eigenen Werk vor.

11 Eine davon ist für diese Arbeit interessant, da in ihr Baladeva erwähnt wird. Sie wird im nächsten Kapitel behandelt werden.

Die Kauravas stellen missmutig fest, dass ihre Feinde noch leben. Ihr Vater, Dhṛtarāṣṭra, beschliesst, das Reich zu teilen und den Pāṇḍavas eine Hälfte zu überlassen. Diese errichten in Indraprastha eine neue Hauptstadt. In dieser Zeit kommt es zu einem Zwischenfall: Arjuna, getrieben von der Pflicht, einen Brahmanen beschützen zu müssen, dringt in das Liebesgemach von Yudhiṣṭhira und Draupadī ein. Gemäss einer früher getroffenen Abmachung muss er dafür zwölf Jahre in die Verbannung gehen. Er nutzt diese Zeit für eine Pilgerfahrt (Tīrthayātrā) quer durch Indien. Dabei gelangt er auch nach Dvārakā, der Stadt der Yādavas und wird dort gastlich aufgenommen. Er verliebt sich in Subhadrā, die Schwester von Kṛṣṇa und Baladeva. Auf den Rat Kṛṣṇas entführt er sie und bringt sie nach Indraprastha, wo sie ihm einen Sohn, Abhimanyu, zur Welt bringt. Zur Hochzeit erscheinen auch die zuerst erbosten Yādavas.

Yudhiṣṭhira beschliesst, einen Rājasūya, eine Königsweihe, durchzuführen.¹² Kṛṣṇa, um Rat gefragt, weist darauf hin, dass zuerst ein Konkurrent getötet werden müsste. Dies ist Jarāsaṃdha, dessen Blutrünstigkeit und dessen Streit mit den Yādavas von Kṛṣṇa erzählt werden. Bhīma erschlägt diesen König und der Rājasūya wird durchgeführt. Mitten im Opfer entsteht ein Streit zwischen den Fürsten, denn Yudhiṣṭhira will das *arghya*, eine hohe Ehrengabe,¹³ dem Kṛṣṇa geben. Dagegen erhebt sich Śiśupāla, ein alter Feind Kṛṣṇas. Es entspinnt sich ein hitziges Wortgefecht, an dessen Ende Kṛṣṇa den Śiśupāla erschlägt. Der Rājasūya wird ordnungsgemäss beendet.¹⁴

Nachdem er den Prunk der Pāṇḍavas gesehen hat, wird Duryodhana, der älteste der Kauravas, von Neid zerfressen. Sein Onkel mütterlicherseits, Śakuni, fordert Yudhiṣṭhira im Namen seines Neffen zu einem Würfelspiel heraus, in dessen Verlauf die Pāṇḍavas ihr Reich verlieren und in die Verbannung getrieben werden. Zwölf Jahre, so lautet die Abmachung, sollen sie in der Verbannung verbringen und danach noch ein dreizehntes Jahr lang unerkant irgendwo leben. Würden sie in diesem Jahr erkannt werden, müssten sie noch einmal zwölf Jahre in die Verbannung. Würden sie nicht erkannt, sollen sie danach ihr angestammtes Reich zurückerhalten.

Die Pāṇḍavas ziehen sich in die Wälder zurück.¹⁵ Ihre Freunde verlassen sie aber nicht, sondern besuchen sie immer wieder, und auch Weise und Asketen halten bei ihnen Einkehr. Kṛṣṇa besucht die Pāṇḍavas dreimal, einmal in Begleitung von Baladeva. Bei einer solchen Gelegenheit erzählt Kṛṣṇa auch, warum er beim verhängnisvollen Würfelspiel nicht zugegen war: Ein König namens

12 Hier beginnt das 2. Buch, das Sabhāparvan.

13 VAN BUITENEN (1981), S. 22 sieht die Bedeutung des *arghya* darin, dass Kṛṣṇa damit quasi zum Kronprinzen für die Weltherrschaft gemacht wird.

14 Ich halte die von VAN BUITENEN (1972) und (1981), S. 27–30 vorgebrachte Theorie, das Würfelspiel sei quasi eine Fortsetzung des Rājasūya, für nicht überzeugend. Hier ist aber nicht der Ort, genauer auf das Problem einzugehen.

15 3. Buch, Āraṇyakaparvan.

Śālva hatte, während Kṛṣṇa noch beim Rājasūya weilte, mit seiner fliegenden Stadt Saubha Dvārakā angegriffen. Zurückgekehrt wurde Kṛṣṇa in einen heftigen Kampf mit diesem Feind verwickelt, so dass er erst zu spät von dem Würfelspiel erfuhr.

Nach Ablauf der zwölf Jahre verstecken sich die Pāṇḍavas zusammen mit Draupadī am Hofe des Matsya-Königs Virāṭa.¹⁶ Am Ende der Frist überfallen die Kauravas und die mit ihnen verbündeten Trigartas das Reich von Virāṭa. Während die anderen sich mit den Trigartas schlagen, besiegt Arjuna zusammen mit Uttara, dem Sohn Virāṭas, die Kauravas. Hoherfreut erklärt sich Virāṭa zum Verbündeten der Pāṇḍavas und stimmt einer Hochzeit seiner Tochter mit Abhimanyu zu. Zu diesem Ereignis versammeln sich alle alten Freunde der Pāṇḍavas, unter ihnen auch Baladeva und Kṛṣṇa.

Anschliessend an die Hochzeit halten die Verbündeten der Pāṇḍavas eine Ratsversammlung ab, um zu beraten, was nun zu tun sei.¹⁷ Schliesslich wird ein Gesandter zu den Kauravas geschickt, der die Rückgabe des Landes fordern soll. Die Yādavas kehren unterdessen nach Dvārakā zurück. Dorthin eilen auch Arjuna und Duryodhana, um diese mächtigen Krieger auf ihre Seite zu ziehen. Kṛṣṇa schliesst sich mit Sātyaki Arjuna an, allerdings verspricht er, keine Waffen zu tragen. Er will vielmehr Arjunas Wagenlenker sein. Kṛtavarma stellt sich auf Duryodhanas Seite. Baladeva hingegen erklärt sich für neutral. Unterdessen gehen die Boten¹⁸ zwischen den Kauravas und den Pāṇḍavas hin und her. Doch beide Seiten bleiben hart. Vergeblich versucht selbst Kṛṣṇa, die Kauravas zum Einlenken zu bewegen. Der Kampf, die grosse Schlacht von Kurukṣetra, ist nicht mehr abzuwenden. Kurz vor dem Kampfbeginn erscheint Baladeva noch einmal bei den Pāṇḍavas. Er bekräftigt, dass er dem Kampf fernbleiben und stattdessen auf eine Pilgerfahrt (Tīrthayātrā) gehen will.

Nun beginnt die Schlacht. Die erste Zeit führt Bhīṣma das Heer der Kauravas.¹⁹ Er ist eine Art indirekter Urahn der Kauravas und Pāṇḍavas,²⁰ ein fast unbesiegbarer Krieger, der einst von seinem Vater die Gabe erhielt, den Zeitpunkt seines Todes selber bestimmen zu dürfen. Doch er kann die Pāṇḍavas nicht besiegen. Schliesslich wird er zu Fall gebracht. Nicht besser ergeht es seinen Nachfolgern Droṇa,²¹ Karṇa²² und Śalya.²³ Das Heer der Kauravas wird

16 4. Buch, Virāṭaparvan.

17 5. Buch, Udyogaparvan.

18 Es sind nacheinander Drupadas Hauspriester, Saṃjaya (der Wagenlenker Dhṛtarāṣṭras) und schliesslich Kṛṣṇa.

19 6. Buch, Bhīṣmaparvan. Ab hier übernimmt Saṃjaya die Erzählung der Ereignisse.

20 Faktisch ist er ein Onkel von Dhṛtarāṣṭra und Pāṇḍu, dem Vater der Pāṇḍavas. Er wird aber allgemein als »Grossvater« (*pitāmaha*) bezeichnet.

21 7. Buch, Droṇaparvan. In diesem Buch finden Arjunas Sohn Abhimanyu und Bhīmas Sohn Ghaṭotkaca den Tod.

22 8. Buch, Karṇaparvan.

23 9. Buch, Śalyaparvan.

fast gänzlich vernichtet. Duryodhana flüchtet sich in einen See, wird aber bald entdeckt und von Bhīma zum Keulenkampf herausgefordert. Zu diesem Kampf stösst als Zuschauer Baladeva, der auf seiner Tīrthayātrā, die Vaiśampāyana zu diesem Anlass ausführlich schildert, Kurukṣetra erreicht hat. Zwischen den beiden Kontrahenten Bhīma und Duryodhana entwickelt sich ein heftiger Kampf, den Bhīma nur dank eines Schlages auf die Schenkel des Gegners für sich entscheiden kann. Baladeva taxiert diesen Schlag als unehrenhaft und will Bhīma dafür töten. Doch Kṛṣṇa hält ihn zurück. Baladeva kehrt erbost nach Dvārakā zurück. In der folgenden Nacht²⁴ fallen die drei letzten Überlebenden des Kaurava-Heeres²⁵ über die schlafenden Truppen der Pāṇḍavas her. Allein die Pāṇḍavas selbst, Kṛṣṇa und Sātyaki entkommen dem Gemetzel. Dennoch endet der Krieg mit einem Sieg der Pāṇḍavas.

Von Trauer erfüllt stellen sich nun die Angehörigen der gefallenen Helden auf dem Schlachtfeld ein,²⁶ um den Toten die letzte Ehre zu erweisen. Gāndharī, die Mutter der hundert Kauravas, verflucht in ihrem Schmerz Kṛṣṇa und seine ganze Familie. Yudhiṣṭhira, niedergedrückt von all dem Leid, möchte auf den Thron verzichten.²⁷ Da führt Kṛṣṇa ihn zu Bhīṣma, der zu Tode getroffen auf dem Feld liegt, aber noch lebt, da der Zeitpunkt seines Todes, den er sich selber wählen konnte, noch nicht gekommen ist. Er gibt Yudhiṣṭhira umfangreiche Lehren zu *dharma*, *nīti* und *mokṣa* und zahlreichen anderen Themen.²⁸ Darauf stirbt auch er. Yudhiṣṭhira wird zum König gekrönt und vollzieht, um sich von den Sünden der Schlacht zu reinigen, einen Aśvamedha, ein Pferdeopfer,²⁹ zu dem auch Baladeva und die Yādavas als Gäste erscheinen.

Nach vielen Jahren des Friedens³⁰ erfüllt sich der Fluch der Gāndharī gegen die Yādavas.³¹ Sie werden übermütig, benehmen sich immer frevelhafter und geraten schliesslich anlässlich eines Trinkgelages in Streit. Dieser, mit Waffen ausgestattet, erweitert sich bald zum allgemeinen Gemetzel, dem fast alle Yādavas zum Opfer fallen. Am Ende bleiben nur Kṛṣṇa, sein Wagenlenker Dāruka und Baladeva übrig. Während Dāruka die Pāṇḍavas benachrichtigt, sterben auch Baladeva und Kṛṣṇa. Arjuna kommt nach Dvārakā, verbrennt die Toten und evakuiert die Stadt, die bald darauf in den Fluten des Meeres versinkt.

24 10. Buch, Sauptīkaparvan. Danach endet der Bericht von Saṃjaya, und Vaiśampāyana übernimmt wieder.

25 Es sind dies Droṇas Sohn Aśvatthāman, Kṛpa und Kṛtavarman.

26 11. Buch, Strīparvan.

27 12. Buch, Śāntiparvan.

28 Diese Lehren füllen neben dem Śāntiparvan auch noch das 13. Buch, das Anuśāsanaparvan. Bhīṣma stirbt am Ende des Anuśāsanaparvan.

29 14. Buch, Aśvamedhikaparvan.

30 Hier ausgelassen wird das 15. Buch, das Āśramavāsikaparvan, das Dhṛtarāṣṭras Rückzug in die Waldeinsamkeit und seinen Tod schildert.

31 16. Buch, Mausalaparvan. Eine ausführliche Zusammenfassung dieses Buches wird weiter unten, in Kap. 2.7 gegeben.

Darauf beschliessen die Pāṇḍavas, dass es Zeit sei, ihr Reich und diese Welt zu verlassen.³² Auf ihrer Reise finden sie schliesslich alle den Tod³³ und gehen wieder in die Gottheiten ein, deren Teilinkarnationen sie waren.³⁴ Damit endet das MBh.

In einer ersten Gesamtbeurteilung lässt sich feststellen, dass Balarāma eine Nebenfigur im MBh ist. Über weite Passagen hinweg ist er abwesend. Wenn er auftritt, tut er dies meist im Gefolge von Kṛṣṇa, der, obwohl er der jüngere Bruder ist, das Geschehen weitgehend dominiert. Von allen wichtigen gesellschaftlichen Anlässen³⁵ bleibt er lediglich dem Würfelspiel fern, doch ist dort seine Abwesenheit, genauso wie die Kṛṣṇas, begründet.³⁶ An den meisten dieser Anlässe führt Balarāma nicht das Wort. Er hält sich im Hintergrund, so dass es manchmal scheint, als gehöre er nur zu Kṛṣṇas Staffage. Aus dieser Rolle heraus tritt er zu Beginn des 5. Buches, wo er sich dezidiert gegen den Krieg ausspricht, aus dem er sich dann auch heraushält.³⁷ Er begibt sich stattdessen auf eine Pilgerfahrt. Diese erklärt seine Abwesenheit in den Büchern 6–8. Erst im Buch 9 stösst er zum entscheidenden Schlusskampf, um nach Bhīmas unehrenhaftem Sieg erobert abzureisen. In Buch 14, zum Aśvamedha, kehrt er noch einmal in die Geschichte zurück, ohne aber eine aktive Rolle zu übernehmen. An der Vernichtung der Yādavas nimmt er ebenfalls nicht aktiv teil.³⁸ Das einzige Ereignis, das in Buch 16 von ihm erzählt wird, ist sein Tod.

Balarāma scheint also gut in die Geschichte integriert. Seine Auftritte und Abgänge, seine An- und Abwesenheiten sind klar motiviert. Auch wenn er meist mit Kṛṣṇa einer Meinung ist, so hat er doch seinen eigenen Standpunkt und Charakter, der ihn an entscheidender Stelle in Opposition zu Kṛṣṇa gehen lässt. Dies sind aber noch sehr unscharfe Bilder. Im folgenden sollen diese am Text selbst geschärft und mit Prägnanz versehen werden. Bevor ich aber dazu komme, sind zuerst noch einige Worte zum sogenannten Parvasaṃgrahaparvan zu sagen.

Ich habe berichtet, dass Ugraśravas zu Beginn des MBh mehrere Zusammenfassungen des Werkes gibt. Zu diesen gehört – als zweifellos bedeutendste – das Parvasaṃgrahaparvan (1,2.71–234). Man kann diese Zusammenfassung als das lesen, was einem Redaktor des MBh an diesem Werk wichtig war. Dies allerdings mit der folgenden Einschränkung: Man muss damit rechnen, dass es sich hier nicht um den Redaktor der normativen Redaktion handelt.³⁹

32 17. Buch, Mahāprasthānikaparvan.

33 Yudhiṣṭhira allerdings erst, nachdem er noch lebend den Himmel betreten hat.

34 18. Buch, Svargārohanaparvan.

35 *svayaṃvara* der Draupadī und anschliessende Hochzeit, Hochzeit von Subhadrā mit Arjuna, Rājasūya, Würfelspiel, Hochzeit von Uttarā mit Abhimanyu und Aśvamedha.

36 Vgl. unten S. 43.

37 Vgl. Kap. 2.5.

38 Zu diesem Problem vgl. unten, Kap. 2.7.

Der Verfasser des Parvaṣaṃgrahaparvan listet die meisten wichtigen, in der Kritischen Edition enthaltenen Ereignisse auf, wobei er manche nur andeutet.⁴⁰ Es ist auffällig, dass Balarāma in der ganzen Zusammenfassung nur zweimal erwähnt wird – und zwar beide Male in der Zusammenfassung des Mausala-parvan.⁴¹ Von diesen beiden Versen ist der eine für uns interessant, nämlich 1,2.222:

*yatra sarvaḥṣayam kṛtvā tāv ubhau rāmakeśavau |
nāticakramatuḥ kālaṃ prāptaṃ sarvaharam samam ||*

»Wo⁴² [erzählt wird, wie] nach dem allgemeinen Untergang [auch] Rāma und Keśava der gekommenen Zeit, die alle gleichermassen dahinrafft, nicht entkamen.«

Die Aussage, dass Rāma am Untergang der Yādavas in irgendeiner Form beteiligt war – wie es das Absolutiv *kṛtvā* nahelegt – steht im Gegensatz zu dem, was in Buch 16 selbst berichtet wird. Dort gibt es, wie ich in Kap. 2.7 noch zeigen werde, keinerlei Hinweise darauf, dass Balarāma an der Ausrottung seiner Familie teilnahm. Es sieht vielmehr so aus, als hätte er sich herausgehalten. Es ist möglich, dass der Verfasser des Parvaṣaṃgrahaparvan sein Mausala-parvan nur ungenau im Kopf hatte. Andererseits ist es auch möglich, dass wir das Absolutiv hier falsch verstehen, dass es nicht des Subjekt des Hauptsatzes zu seinem Subjekt hat und damit Rāma überhaupt nicht mit dem Untergang in direkte Beziehung gebracht wird.⁴³

Daneben wird in 1,2.175 zwar auf die Preisung der Tīrthas an der Sarasvatī, den Hauptinhalt des Berichtes von Baladevas Tīrthayātrā, verwiesen, doch wird Baladeva in diesem Zusammenhang nicht erwähnt.

Dies zeigt in meinen Augen eines klar: Für den Verfasser des Parvaṣaṃgrahaparvan, und damit für einen der Redaktoren, die das MBh als ein Werk vorliegen hatten, war Balarāma eine vernachlässigbare Nebenfigur. Damit deckt sich der subjektive Befund anhand der Zusammenfassung mit der Wahrnehmung des Verfassers des Parvaṣaṃgrahaparvan.

39 Zu begründen ist dies am einfachsten über die pro Buch angegebenen Kapitelzahlen. Sie liegen meist unter den Kapitelzahlen, die in der Kritischen Edition erreicht wurden. Dies allein ist aber kein Beweis, denn gerade Zahlen sind, auch wenn sie im Metrum stehen, oft ungenau überliefert. Zu leicht kann eine höhere oder niedrigere Zahl die andere ersetzen. Doch auch wenn dieses Argument nicht sticht, kann das Gegenteil, d.h. dass das Parvaṣaṃgrahaparvan vom Redaktor der normativen Redaktion verfasst wurde, nicht bewiesen werden. Vgl. zu dieser Problematik SUKTHANKAR: CE 3, S. XXXI, ders. (1942) und YARDI (1986), S. 228–233.

40 So spricht er in 1,2.88 zwar von der Verstimmung Drupadas, als er erfährt, dass seine Tochter gleich fünf Männer heiraten soll. Wie aber Draupadī und diese fünf Männer zusammengekommen sind, wird nicht berichtet. Hier kann aber wohl kaum ein mangelndes Interesse der Auslassung zugrunde liegen. Vielmehr konnte der Verfasser der Zusammenfassung wohl davon ausgehen, dass diese Erzählung bekannt war.

41 1,2.222 und 1,2.225.

42 I.e. im Mausala-parvan. *yatra* steht am Beginn jedes Verses.

43 Ich habe den obigen Vers dementsprechend übersetzt. Vgl. auch SÖHNEN (1985).

2.2 Zwei Inkarnationsgeschichten

Wenn man davon ausgeht, dass Baladeva⁴⁴ im MBh nur eine Nebenfigur ist, so ist es doch auffällig, dass er in den beiden Versionen, in denen von der göttlichen Herkunft der Pāṇdavas gesprochen wird, ebenfalls erwähnt wird. Allerdings ist die Gottheit, dessen Teilinkarnation er ist (von mir im folgenden kurz *yasyāmśa* genannt), in den zwei Fassungen jeweils eine andere.

Die erste dieser beiden Erzählungen beginnt mit 1,58: Nachdem Rāma Jāmadagni die Erde von den Kṣatriyas befreit hat, verbinden sich die Kṣatriya-Frauen mit den Brahmanen. Daraus entsteht ein neues Kṣatriya-Geschlecht. In dieser Zeit besteht ein goldenes Zeitalter. Die Dämonen, von den Göttern besiegt, fallen vom Himmel und inkarnieren sich in grosser Zahl als Menschen und Tiere, um Macht über die Erde zu erlangen. Diese wird schliesslich von ihrer Last so bedrückt, dass sie sich bei Brahmā darüber beschwert. Brahmā fordert die Götter auf, mit einem Teil ihrer selbst auf die Erde zu gehen, um die Dämonen zu vernichten. Die Götter wiederum begeben sich zu Nārāyaṇa, um auch ihn zur Teilnahme aufzufordern. Nachdem auch er zugestimmt hat, inkarnieren sich die Götter und töten die Dämonen.⁴⁵ In 1,59.7 unterbricht Janamejaya die Erzählung, indem er nach dem Ursprung der Götter und Dämonen fragt. Vaiśampāyana geht darauf ein. Sein Bericht geht bis zum Ende von 1,60. Danach fragt Janamejaya in 1,61.1–2 wieder nach den Inkarnationen. Nun erst gibt Vaiśampāyana eine ausführliche Liste, welcher Held des MBh ein Teil von welchem Gott oder Dämon ist. Kṛṣṇa ist dabei ein Teil Nārāyaṇas, Baladeva ein Teil Śeṣas.⁴⁶ In der Zusammenfassung wird auffälligerweise nicht nur betont, dass über die Inkarnationen der Götter und Dämonen berichtet worden sei, sondern besonders auch, dass dies in bezug auf die Familie der Yādavas getan worden sei (1,61.99–100). Darauf folgt eine *phalaśruti* (1,61.101–102). Zu Beginn von 1,62 bestätigt Janamejaya, dass er die *aṁśāvataṛaṇas* gehört habe und will nun mehr über den Ursprung der Kuru-Dynastie, der alle Helden angehören, wissen. Vaiśampāyana erzählt ihm darauf die Geschichte von Śakuntalā.

Die Inkarnation der Götter geschieht hier zum Wohle der Welt: Die Last der Dämonen soll von ihr abgewälzt werden. Damit erhält das ganze MBh eine bestimmte Bedeutung. Die Schlacht von Kurukṣetra ist nicht einfach ein fürchterliches Gemetzel, sondern ein notwendiges und gutes Mittel, um die Erde von ihrer Last zu befreien.⁴⁷

44 Dazu, dass ich hier und im folgenden den Namen Baladeva verwende und damit den *vyūha* Saṁkarṣaṇa ausschliesse, vgl. unten in Kap. 2.8.

45 Diese auffällige Verdoppelung des göttlichen Auftraggebers findet sich auch in der zweiten Inkarnationsgeschichte wieder.

46 1,61.90–91ab: *yas tu nārāyaṇo nāma devadevaḥ sanātanaḥ |*
tasyāmśo mānuṣeṣv āsīd vāsudevaḥ pratāpavān ||
śeṣasyāmśas tu nāgasya baladevo mahābalaḥ |

Die Liste der Helden und ihrer *yasyāṁśas* ist sehr gross. Kaum ein wichtiger Charakter des MBh, komme er nun in der Schlacht um oder schon vorher, ist ausgelassen. Es bietet sich an, die hier aufgelisteten Inkarnationen mit den Exkarnationen zu vergleichen, wie sie im Buch 18, ganz am Ende des MBh geschildert werden, wo jeder dieser Teile wieder zu dem Gott zurückkehrt, von dem er ursprünglich ausging.⁴⁸ Rasch stossen wir aber in einem solchen Vergleich auf Grenzen. Einmal, was den Zusammenhang anbelangt: In 18,4 kommt Yudhiṣṭhira, nachdem er alle Prüfungen bestanden hat, im Himmel an. Dort sieht er seine Verwandten, die auf seiner Seite kämpften oder die er sonst verehrte.⁴⁹ Sie haben die Gestalten bestimmter Götter angenommen. Danach fragt Janamejaya zu Beginn von 18,5 nach den restlichen Helden. Vaiśampāyana berichtet, wie es jenen nach ihrem Tod erging. Hier vermischen sich aber Vorstellungen vom Verdienst mit einer eigentlichen Exkarnation. So erlangen in 18,5.11cd–12ab Dhṛtarāṣṭra und Gāndharī die Welten Kuberas.⁵⁰ In 18,5.23 wird geschildert, dass die zuerst als Rākṣasas geborenen Anhänger Duryodhanas später ebenfalls den Himmel erlangten. Das Prinzip der eigentlichen Exkarnation wird also durchbrochen und hat nur für einige Helden Gültigkeit. Dies ist auch durchaus sinnvoll, wenn wir uns an die Vorgeschichte erinnern: Die Dämonen haben sich als Menschen inkarniert – und zwar vollständig. Nach ihrem Tod gehen diese nun weiter auf ihrem Weg der Wiedergeburten. Anders dagegen die Götter: Sie haben sich als Teile inkarniert und diese Teile kehren nach dem Tod wieder zu den Göttern zurück.

Dennoch bleiben viele Unklarheiten. Gänzlich übereinstimmend sind lediglich die eigentlichen Hauptfiguren und – überraschend – einige Nebenfiguren: Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula, Sahadeva, Karṇa, Kṛṣṇa, Draupadī, Sātya-ki, Abhimanyu, Kṛtavarma, Pradyumna, Dhṛṣṭadyumna, Kṛṣṇas 16'000 Frauen, Bhīṣma, Droṇa und Śakuni. Baladeva wird in den Exkarnationen nicht mehr erwähnt. Es findet sich aber mit 18,5.20 ein merkwürdiger Satz, der besagt, dass Ananta sich in die Unterwelt begeben habe.⁵¹ Davor und danach geht es um die Exkarnationen. Daraus kann man jedoch nicht eindeutig schliessen, dass hier auf Baladeva angespielt wird.

47 In einem gewissen Sinne ist der katastrophale Ausgang der Schlacht sogar wichtiger als der Sieg der einen oder anderen Seite, denn in der Schlacht ist es nicht so, dass die Dämonen-Inkarnationen alle auf der Seite der Kauravas stünden, die der Götter aber auf der Seite der Pāṇdavas. So ist z.B. Śikhaṇḍin ein Rākṣasa (1,61.87), Droṇa hingegen ein Teil von Bṛhaspati (1,61.63) usw.

48 18,4 und 18,5.1–25.

49 Zu letzteren gehören Bhīṣma, Droṇa und Karṇa.

50 *dhṛtarāṣṭro dhaneśasya lokān prāpa durāsadān ||*
dhṛtarāṣṭreṇa sahitā gāndharī ca yaśasvinī |

51 *ananto bhagavān devaḥ praviveśa rasātalam |*
pitāmahaniyogād dhi yo yogād gām adhārayat ||

Gesamthaft gesehen muss man feststellen, dass offenbar nur die zentralen Figuren des MBh eine gewisse Stabilität bezüglich ihres *yasyāṁśa* besaßen. Auffällig ist die Stabilität von Pradyumna, der beim besten Willen nicht zum zentralen Personal des MBh gezählt werden kann. Hier muss eine Stabilität bei den Figuren der Yādava-Familie angenommen werden. Dies trifft sich mit der Beobachtung, dass der Bericht ihrer *yasyāṁśa* in 1,61 vom Text selbst besonders hervorgehoben wird. Für den Verfasser dieser Stellen sind demnach die Pāṇḍavas und Kṛṣṇa mit seiner Familie die zentralen Figuren des Geschehens.

Die zweite Inkarnationsgeschichte ist von der ersten vollkommen verschieden. Sie wird in 1,189 erzählt. Drupada hat soeben erfahren, dass seine Tochter nicht nur Arjuna allein, sondern alle fünf Pāṇḍavas heiraten soll. Er hat Bedenken. Da kommt Vyāsa und erzählt ihm folgende Geschichte:

Die Götter bringen im Naimiṣa-Wald ein Opfer dar, wobei Yama der Śāmitra⁵² ist. Da er geweiht ist, kann niemand mehr sterben. Es werden aber weiterhin viele Menschen geboren. Dies beunruhigt die Götter. Sie wenden sich an Brahmā, der ihnen versichert, nach dem Opfer werde Yama nur um so stärker sein. Die Götter gehen darauf zum Opfer der Götter. Eine Lotosblume kommt die Gaṅgā herabgeschwommen. Indra geht der Sache nach und findet eine Frau, die Lotosse weinend im Fluss steht. Sie führt ihn, nach der Ursache ihres Leides gefragt, zu einem Mann, der auf einem Berg mit einer jungen Frau Würfel spielt.⁵³ Indra spricht diesen an, indem er sich selbst als Herrn der Welt bezeichnet.⁵⁴ Der andere blickt auf, und Indra erstarrt. Nachdem der andere sein Spiel beendet hat, befiehlt er Indra, einen Berg wegzuwälzen und sich die Höhle darunter anzusehen. Indra findet in dem Berg vier andere von seiner Gestalt. Der andere – offensichtlich Śiva – will ihn zur Strafe für seine Frechheit ebenfalls in den Berg setzen. Indra bittet um ein Ende der Gefangenschaft. Śiva sagt zu, bestimmt aber einen Umweg: Er und die vier anderen Indras sollen als Pāṇḍavas geboren werden. Sie können sich aber ausbitten, dass Dharma, Vāyu, Indra (der sich nur zu einem Teil (*amśa*) inkarniert) und die Aśvins ihre Väter werden. Die weinende Frau – offensichtlich Śrī – wird zu ihrer Gattin bestimmt. Alle gehen darauf zu Nārāyaṇa, der dem Unternehmen zustimmt.⁵⁵ Aus einem hellen und einem dunklen Haar von ihm werden Baladeva und Kṛṣṇa Keśava geboren. Vyāsa verkündet, wer die Pāṇḍavas und Draupadī demnach sind und gibt Drupada ein göttliches Auge, damit er alle sechs in ihrer ursprünglichen Gestalt sehen kann. Jener zeigt sich tief beeindruckt.⁵⁶

52 Eine bestimmte Priesterfunktion, zuständig für die Schlachtung des Opfertieres.

53 In der Geschichte wird nicht klar, ob und wie weit dies eine Antwort auf Indras Frage nach dem Grund ihrer Betrübnis ist.

54 1,189.15: *īśo 'ham asmīti* – Er will sich zum Śiva aufspielen, der ja auch *īśa* genannt wird.

55 Auch hier findet, wie in 1,58–61, eine Verdoppelung der Legitimation statt. Im vorliegenden Fall kann die Textkritik das Nārāyaṇa-Motiv als Einschub ausweisen. Vgl. unten S. 72.

56 Auf diese Geschichte folgt in 1,189.41–49 eine zweite, in der von einer Asketin berichtet wird,

Der Sinn dieser Erzählung ist offensichtlich derselbe wie der der vorher zusammengefassten: Es geht darum, die Schlacht von Kurukṣetra als ein vom Schicksal vorbestimmtes Ereignis darzustellen, das voranzutreiben die Pāṇḍavas geboren wurden. Das Problem ist diesmal eine Überbevölkerung der Erde, da Yama anderweitig beschäftigt ist und darum die Menschen nicht mehr sterben. Doch, wie Brahmā prophezeit, wird Yama danach nur um so stärker wüten – nämlich eben in der Schlacht von Kurukṣetra. Erneut ist die Schlacht eine Art Korrektiv. Die gegnerischen Lager sind dabei nicht einfach in gut und böse einzuteilen. Die Schlacht, das Morden ist vielmehr Selbstzweck. Und zu eben dieser Aufgabe werden die fünf von Śiva »eingefangenen« Indras und die ihnen bestimmte Gattin ausgeschickt. Aus demselben Grund, so muss man wohl konjizieren, reisst sich Nārāyaṇa auch zwei Haare aus, aus denen Kṛṣṇa und Baladeva entstehen.⁵⁷

Auch wenn diese Inkarnationsgeschichte hinsichtlich der Einordnung der Schlacht von Kurukṣetra zu demselben Schluss kommt wie die vorherige, so unterscheidet sie sich doch entscheidend von jener: Die Götter, die sich in 1,61 noch als Pāṇḍavas inkarnierten, sind in 1,189 nur die Väter derselben. Die sich inkarnierenden Wesen sind hingegen fünf Indras – vier frühere und ein Teil des gegenwärtigen. Ebenso ist Baladeva nicht die Inkarnation von Śeṣa, sondern ein Teil Nārāyaṇas – nämlich ein Haar. Die Inkarnationen stellen keine umfassende Personalliste wie in 1,61 dar, sondern sind auf acht Charaktere beschränkt.⁵⁸ Auch hier sind es auffälligerweise zwei Gruppen von Hauptfiguren: Die Pāṇḍavas mit Draupadī auf der einen und Kṛṣṇa mit Baladeva auf der anderen Seite. Damit haben beide Inkarnationsgeschichten dieselbe Themensetzung und dieselben Hauptfiguren. Sie sind aber in der Ausführung völlig verschieden. Die Inkarnationsgeschichte in 1,189 unterscheidet sich aber nicht nur tiefgreifend von der vorhergehenden, sie wird auch im ganzen MBh meines Wissens nicht wieder aufgegriffen. Die Erzählung steht völlig isoliert da.

Es gibt demnach zwei Geschichten, die von der Inkarnation Baladevas handeln. Die eine, die im MBh besser verankert ist, spricht von Baladeva als einer Inkarnation von Śeṣa. Die andere, die einzig in 1,189 aufscheint, lässt Baladeva aus einem weissen Haar Nārāyaṇas entstehen. Beide Fassungen sind nicht miteinander vereinbar. Synchron zeigt sich hier ein Widerspruch, auf den ich bei der Behandlung der diachronen Achse genauer eingehen muss.⁵⁹

die Śiva etwas übereifrig gleich fünfmal um einen Gatten anfleht und dafür mit fünf Gatten beglückt werden soll – allerdings erst in ihrem nächsten Leben als Draupadī. Diese Geschichte ist hier ohne Bedeutung.

57 Für z.T. abweichende Interpretationen dieser Geschichte siehe DUMÉZIL (1968), S. 111–116, SCHEUER (1982), S. 105–114 und HILTEBEITEL (1990), S. 170–175.

58 Nämlich die fünf Indras als Pāṇḍavas, Śrī als Draupadī und die beiden Haare Nārāyaṇas als Kṛṣṇa und Baladeva.

59 Vgl. Kap. 3.2.2.

2.3 Die frühen Treffen mit den Pāṇḍavas

Liest man das MBh von vorne nach hinten – ganz wie ein normales Buch –, so treffen Kṛṣṇa und Baladeva die Pāṇḍavas erstmals am *svayaṃvara* der Draupadī. Wie alle anderen kommen auch die Helden der Yādavas zu diesem Ereignis. Dhṛṣṭadyumna zählt in 1,177 der Draupadī die versammelten Helden auf. Darunter sind auch zahlreiche Krieger der Vṛṣṇis (1,177.16–18). Doch als es dann in 1,178 zum eigentlichen Wettstreit geht, zeigt sich, dass sie sich anders verhalten als die anderen Helden. Sie stürmen nicht, entschlossen, am Wettkampf teilzunehmen, auf den Kampfplatz. Vielmehr hält sie Kṛṣṇa zurück, und sie bleiben als Zuschauer auf den Rängen.⁶⁰ Ein Grund für diese Handlung Kṛṣṇas, der sich damit von Anfang an als der eigentliche Führer seiner Familie erweist, ist auf den ersten Blick nicht auszumachen, wird aber vielleicht in den folgenden Versen (1,178.9–10) nachgeliefert: Kṛṣṇa hat unter den Brahmanen fünf Gestalten entdeckt, die ihn an die Pāṇḍavas denken lassen. Er teilt Baladeva seine Beobachtung mit. Dieser schaut hin und freut sich über die Entdeckung. Die Ereignisse nehmen unterdessen ihren Fortgang (1,179–180). Arjuna trifft das Ziel. Die Fürsten, die ihn für einen Brahmanen halten, sind erbost, dass Drupada bereit ist, seine Tochter einem Brahmanen zu geben, und wollen ihn erschlagen. Während Yudhiṣṭhira sich mit den Zwillingen zurückzieht, treten Bhīma und Arjuna gegen die Fürsten zum Kampf an. Bhīma reißt bei dieser Gelegenheit – wie er es noch öfters tun wird – einen Baum aus, um ihn als Waffe zu benutzen. Kṛṣṇa, der dies beobachtet, wendet sich an Baladeva und sagt zu ihm (1,180.17–22): »Ich will nicht Vāsudeva sein, wenn dies nicht die Pāṇḍavas sind. Ich habe nämlich gehört, dass sie dem Feuer im Lackhaus⁶¹ entkommen sind.«⁶² Baladeva erwidert, es freue ihn, das zu hören.

Es kommt zu einem Kampf zwischen den beiden Pāṇḍavas und den Fürsten, in dem die Pāṇḍavas den Sieg erringen. Die Fürsten ziehen sich zurück und beschliessen, zuerst einmal herauszufinden, mit wem sie es hier zu tun haben. Nun greift Kṛṣṇa ein und überzeugt sie, dass Draupadī rechtmässig gewonnen wurde (1,181.32). Die Pāṇḍavas machen sich mit Draupadī auf den Heimweg. Kṛṣṇa, seinem Verdacht folgend, kommt mit Baladeva in das Haus, wo die fünf Brüder mit ihrer Mutter eingekehrt sind (1,183). Er stellt sich Yudhiṣṭhira vor⁶³ und begrüsst ihn und Kuntī ehrerbietig. Auf die Frage Yudhiṣṭhiras, wie er sie

60 1,178.8cd: *prekṣāṃ sma cakrur yadupuṅgavās te |*
sthītāś ca kṛṣṇasya mate babhūvuḥ ||

Vgl. hierzu auch HILTEBEITEL (1990), S. 81f.

61 Siehe oben S. 21: Nach diesem Anschlag Duryodhanas tauchen die Pāṇḍavas als Brahmanen verkleidet unter.

62 1,180.21cd: *muktā hi tasmāj jatuveśmadāhāt |*
mayā śrutāḥ pāṇḍusutāḥ pṛthā ca ||

63 1,183.4c: *kṛṣṇo 'ham asmīti.*

denn entdeckt habe, antwortet er, auch ein verborgenes Feuer verbreite einen Schein. Und wer ausser den Pāṇḍavas hätte solches wie sie eben auf dem Kampfplatz vollbringen können. Danach brechen die beiden sogleich wieder auf, um den Aufenthaltsort und die Identität der Pāṇḍavas nicht den anderen Fürsten zu verraten. Die Geschichte geht in 1,184 mit Dhr̥ṣṭadyumna weiter, der die Pāṇḍavas entdeckt. Dhr̥ṣṭadyumna ist den Pāṇḍavas von Anfang an gefolgt, aber Kṛṣṇa und Baladeva scheinen ihm entgangen zu sein. Die beiden Yādava-Helden sind auch bei der Hochzeit zugegen.⁶⁴ Sie begleiten die Pāṇḍavas nach Hāstinapura und nach Indraprastha (1,199). Danach kehren sie nach Dvārakā zurück (1,199.50).

Die Geschichte bietet zwei Probleme: Es stellt sich die Frage, wie die Pāṇḍavas erkannt wurden. Wenn man annimmt, dass Kṛṣṇa seine Yādavas zurückhält, weil er den Pāṇḍavas den Vortritt lassen will, dann muss er diese gleich zu Beginn der Veranstaltung erkannt haben. Dann stimmt aber die Begründung, die er in 1,183.7 auf die Frage, wie er sie erkannt habe, gibt, nicht: Denn zu diesem Zeitpunkt haben die Pāṇḍavas noch nichts Nennenswertes getan. Ausserdem wäre es interessant zu wissen, woher denn Kṛṣṇa gehört haben konnte – wie er behauptet –, dass die Pāṇḍavas dem Hausbrand entkommen seien.

Schaut man die Reaktionen Kṛṣṇas aus der Sicht des Erzählers an, so erfüllen diese zwei Zwecke: Dadurch dass die Yādavas von der Teilnahme am Wettkampf abgehalten werden, wird uns erspart, sie gedemütigt zu sehen. Gleichzeitig wird aber auch Kṛṣṇa als Figur besonders hervorgehoben: Er ist der einzige – ausser Baladeva – in der Menge der Fürsten, der die Pāṇḍavas erkennt. Alle anderen, und darunter solche, denen die Pāṇḍavas sehr gut bekannt sind – Karṇa oder Duryodhana z.B. –, scheinen blind zu sein. Sie nehmen nicht wahr, was vor ihren Augen liegt.⁶⁵

Zweitens: Es handelt sich bei diesem Treffen der Pāṇḍavas mit Kṛṣṇa und Baladeva offenbar um das erste überhaupt: Kṛṣṇa muss sich in 1,183.4 zuerst vorstellen. Die Pāṇḍavas kennen ihn noch nicht. In 1,183.7 wird auch klar, dass er sie nur von Beschreibungen kennt, denn er sagt: »Wen anderes als die Pāṇḍavas kennt man (*vidyate*), die solch eine Tat vollbringen könnten.« Er hat sie offensichtlich noch nie zuvor gesehen. Diese Aussage kollidiert mit zahlreichen Rückverweisen, von denen manche von einer Freundschaft Kṛṣṇas mit Arjuna seit Kindertagen sprechen,⁶⁶ andere davon, dass Baladeva Bhīma und Duryodhana die Kunst des Keulenkampfes beigebracht habe.⁶⁷ Während der erste Verweis-Typ noch relativ leicht zu erklären ist – schliesslich sagen die den Arjuna am *svayamvara* beobachtenden Brahmanen, er sei noch ein Kind⁶⁸ –, ist die

64 1,191. Dort ist allerdings nur Kṛṣṇa namentlich erwähnt.

65 Etwas weiter wird diese Ansicht bei HILTEBEITEL (1990), S. 82f. ausgeführt.

66 12,2.7. Vgl. auch 1,122.46 und 4,64.15, wo Droṇa Lehrer der Vṛṣṇis und Andhakas genannt wird. Wie geht dies, ohne dass jene nach Hāstinapura kommen?

67 9,33.3, 9,53.31, 9,54.23 und 10,9.19.

68 1,179.5: (...) *katham* (...) *baṭumātrena śakyam hi sajyam kartum dhanur* (...).

Sache im Falle des zweiten komplexer: Natürlich könnte man annehmen, Baladeva habe seine Lehrertätigkeit erst nach dem *svayamvara* der Draupadī aufgenommen. Dann stellt sich aber ein Problem: Die Pāṇḍavas ziehen relativ bald nach ihrer Rückkehr von Hāstinapura nach Indraprastha um. Damit sind Bhīma und Duryodhana räumlich voneinander getrennt. Baladeva hätte dann jeden von ihnen einzeln unterrichten müssen. Das ist etwas unwahrscheinlich. Wahrscheinlicher ist wohl, dass es sich hier um einen Widerspruch handelt.

Baladeva zeigt sich in diesem Abschnitt als zwar autonom – er kann eine eigene Meinung äussern – aber doch mit ihm auf einer Linie stehender Begleiter Kṛṣṇas. Er ist der Dialogpartner, mit dem Kṛṣṇa seine Erkenntnisse austauscht. Aus der Sicht des Erzählers hat er damit die Rolle einer Hilfsperson, die dazu dient, die Rolle Kṛṣṇas in der Geschichte zu präzisieren.⁶⁹

Das nächste Mal begegnen wir den Yādava-Helden in ihrer eigenen Heimat, in Dvārakā. Arjuna kommt auf seiner Pilgerfahrt, die er wegen eines Fehltritts, der eigentlich keiner ist, unternimmt, nach Prabhāsa. Dort trifft er auf Kṛṣṇa, der von seiner Reise gehört hat und ihm entgegengekommen ist. Zusammen verbringen sie eine Nacht am Raivataka.⁷⁰ Anderntags bringt Kṛṣṇa Arjuna nach Dvārakā, wo er von allen begrüsst wird (1,210). Nicht lange danach feiern die Yādavas am Raivataka ein grosses Fest (1,211). Dabei wird viel getrunken.⁷¹ Kṛṣṇa und Arjuna nehmen ebenfalls am Fest teil. Bei dieser Gelegenheit erblickt Arjuna Subhadrā und verliebt sich augenblicklich in sie. Kṛṣṇa rät ihm, da ein *svayamvara* eine unsichere Sache sei, sie zu entführen. Yudhiṣṭhira, von einem eilends nach Indraprastha entsandten Boten informiert, stimmt dem Vorhaben zu.

Bald danach geht Subhadrā zum Raivataka, um ihn zu verehren (1,212). Arjuna, mit der Erlaubnis Kṛṣṇas, rüstet sich zur Entführung und fährt unter dem Vorwand, zur Jagd gehen zu wollen, aus. Er findet Subhadrā auf dem Rückweg vom Raivataka und entführt sie. Die Wächter (*sainiko janah*) rennen zurück nach Dvārakā und informieren den Hüter der Versammlungshalle (*sabhāpāla*). Dieser schlägt die Trommel und ruft so die Yādavas zusammen. Jene, kaum haben sie erfahren, was Arjuna getan hat, fangen an, nach ihren Waffen zu rufen und sich zur Verfolgung bereit zu machen. Darauf erhebt Baladeva seine Stimme. Er weist die Yādavas darauf hin, dass Kṛṣṇa bis jetzt geschwiegen habe und dass sie zuerst seine Meinung einholen sollten. Dem stimmen alle zu und kehren in die Sabhā zurück. Nun macht ein *kāmapāla* Arjuna wegen des Raubes der

69 Vgl. BROCKINGTON (1984), S. 224f.: Seiner Meinung nach übernimmt im Rāmāyaṇa Lakṣmaṇa gegenüber Rāma dieselbe Rolle. Interessant ist, dass in den Purāṇas Lakṣmaṇa dieselben *beiden yasyāṃśas* aufweist wie Baladeva (BROCKINGTON (1984), S. 234 und 236).

70 Es handelt sich hierbei um einen Berg in der Nähe von Dvārakā. Dvārakā, Prabhāsa und der Raivataka sind in der Geographie des Yādava-Landes immer eng verknüpft.

71 In 14,58,4–13 wird noch einmal ein Raivataka-Fest beschrieben. Dort finden sich keinerlei Anspielungen auf den Genuss von Rauschmitteln.

Subhadrā Vorwürfe und droht, allein die Erde von den Kauravas zu befreien. Alle anderen stimmen ihm zu. Kṛṣṇa aber spricht gegen einen Kampf. Erstens habe Arjuna ihnen mit dem Raub der Subhadrā eine grosse Ehre erwiesen. Zweitens sei er für die Yādavas unbesiegbar, so dass im Falle eines Kampfes nur ihr Ruhm leiden würde. Er rät, Arjuna im Guten zurückzuholen. Dies geschieht dann auch. Arjuna heiratet Subhadrā. Er verbringt den Rest seiner Verbannung in Dvārakā und kehrt dann nach Indraprastha zurück (1,213.1–13). Etwas später kommt Kṛṣṇa mit Baladeva und den anderen Yādavas nach Indraprastha. Sie werden ehrenvoll empfangen. Kṛṣṇa und Baladeva beschenken die Pāṇḍavas und werden ihrerseits beschenkt. Nach einem grossen Fest kehrt Baladeva mit den Yādavas nach Dvārakā zurück, während Kṛṣṇa noch in Indraprastha bleibt (1,213.22–57).

Die Untersuchung der Rolle Baladevas in diesem Abschnitt stellt uns vor ein Identifikationsproblem: Wer ist der *kāmapāla*, der in der Sabhā so leidenschaftlich gegen Arjuna spricht? Allgemein herrscht die Meinung vor, es handle sich um Baladeva.⁷² Dies ist aber keineswegs sicher. Meines Erachtens sprechen drei Argumente gegen diese Identifikation: Erstens hat Baladeva die Yādavas soeben zur Zurückhaltung ermahnt. Er wird wohl kaum, nachdem er angeregt hat, den Rat Kṛṣṇas einzuholen, diesem sogleich wieder das Wort abschneiden. Ausserdem steht die Rede des *kāmapāla* in keinem logischen Zusammenhang mit der vorher so bedachten Rede des Baladeva. Zweitens wird wenig später – anlässlich des Besuches der Yādavas in Indraprastha – behauptet, Baladeva freue sich über die Verbindung zwischen Subhadrā und Arjuna.⁷³ Dies würde eine überraschend schnelle Meinungsänderung voraussetzen. Schliesslich kommt *kāmapāla* im ganzen restlichen MBh kein einziges Mal als Beiname Balarāmas vor.

Nimmt man also an, der *kāmapāla* sei nicht Baladeva, wer ist er dann? Kṛṣṇa spricht ihn als *māriṣa* an. Dies hilft nicht viel weiter.⁷⁴ Auch ist kein Yādava mit Namen *kāmapāla* belegt.⁷⁵ Eine Möglichkeit bleibt allerdings noch: Der Name

72 Vgl. z.B. VAN BUITENEN (1975), S. 408. Dies mag unter anderem darauf zurückzuführen sein, dass verschiedene nordindische Handschriften *kāmapālaḥ* durch *vaco rāmaḥ* ersetzen (K_{2,3}, Ñ_{2,3}, B, Dn und D₄). Ich halte dies für eine spätere Interpretation eines nicht mehr verstandenen Namens.

73 1,213.49: *rāmaḥ pādagrāhaṇikaṃ dadau pārthāya lāṅgalī |*
prīyamāṇo haladharaḥ sambandhaprītim āvahan ||

74 1,213.8. Vgl. die Bemerkung von VAN BUITENEN (1975), S. 467, der das Wort als Prakritismus und Bühnensprache qualifiziert, aber auch MW und PW, s.v., die das Wort als »ehrenwerter Mann« wiedergeben. Eine Untersuchung aller Belege im MBh erwies sich als wenig ergiebig: In Buch 6–10 spricht Saṃjaya den Dhṛtarāṣṭra über zweihundertmal so an. In anderen Fällen spricht Nala (als Wagenlenker verkleidet) zu Bāhuka, Arjuna zu Uttara (nachdem Uttara zum Wagenlenker geworden ist), Uttara zu Virāṭa (bei Uttaras Rückkehr), Duryodhana zu Dhṛtarāṣṭra (während der Verhandlungen in Buch 5), Yudhiṣṭhira zu Dhṛṣṭadyumna (auf dem Schlachtfeld), Duryodhana zu Karṇa (indem er ihn auffordert, nach Bhīṣmas Tod einen neuen Heerführer zu bestimmen) und Karṇa zu Śalya (während ihres Streites). Gemeinsam scheinen die Belege nur

könnte die Bezeichnung eines Amtes sein.⁷⁶ So ist es der *sabhāpāla*, der die Yādavas in die Sabhā zusammenruft und in 1,213.25 wird Akrūra als *dānapati* und *senāpati* der Yādavas bezeichnet. Zumindest letzteres ist sicher sein Amt. Um dies weiter zu interpretieren, müsste man aber mehr über die altindischen Oligarchien und ihre Ämter wissen.⁷⁷

Eine Oligarchie ist es, die wir hier in Aktion sehen: Nicht der König entscheidet, was getan werden soll, sondern die Sabhā. Dies zeigt sich auch an diversen anderen Stellen. Zwar werden Ugrasena oder Āhuka manchmal als *rājan* der Yādavas bezeichnet,⁷⁸ doch halten sie sich meist im Hintergrund. Andere, insbesondere Kṛṣṇa, spielen die Rolle des eigentlich einflussreichen Führers. Dies könnte auch die dominierende Rolle Kṛṣṇas in diesem Verband erklären, obwohl sein Vater und sein älterer Bruder noch am Leben sind. Arjuna würde es zum Beispiel nie einfallen, gegen den Willen Yudhiṣṭhira zu handeln. Kṛṣṇa hingegen kümmert sich, wie wir noch sehen werden, meist wenig um Baladevas Meinung.

Auf diesem Zusammenhang baut auch eine Unterhaltung zwischen Nārada und Kṛṣṇa auf, die in 12,82 erzählt wird. Darin beklagt sich Kṛṣṇa, dass er von seinen untereinander rivalisierenden Verwandten aufgerieben werde. Nārada gibt ihm darauf Ratschläge. Er sagt in diesem Zusammenhang, dass Kṛṣṇa zwar die nominelle Macht abgegeben habe und sie nicht wieder an sich reißen könne (12,82.15–17), betont aber gleichzeitig, dass er der eigentliche Führer der Yādava-Versammlung sei.⁷⁹

Wenn man ausschliesst, dass der *kāmapāla* Baladeva ist, bleibt die Rolle unseres Helden in diesem Abschnitt klein. Sie ist aber dennoch wichtig. Die ausziehenden Yādavas werden von ihm aufgehalten. Er verweist sie auf Kṛṣṇa als die eigentliche Autorität, bringt sie also zur Besinnung. Aus der Sicht des Erzählers wird damit nicht nur ein weiteres Mal die Bedeutung Kṛṣṇas und seine Autorität in seinem Familienverband unterstrichen, sondern auch eine Demüti-

zu haben, dass sie zwischen Personen oder in Situationen Anwendung finden, in denen die Hackordnung nicht eindeutig ist.

75 Die einzige andere Belegstelle für *kāmapāla* findet sich in 13,135.83, dem Viṣṇusahasranāmas-totra, in einem Halbvers, in dem Viṣṇu als *kāmadeva*, *kāmapāla*, *kāmin*, *kānta*, und *kṛtāgama* bezeichnet wird. Hier handelt es sich um ein Wortspiel mit der Wurzel *√kam-*. Auf die Bedeutung von *kāmapāla* in 1,212.25 hat dies keinen Einfluss.

76 Denkbar wäre, da es hier um die Entführung einer Frau geht, ihn als Haremswächter anzusehen.

77 Im Pāli-Kanon findet sich *kāmapāla* nur als Name. Es könnte sich jedoch um ein Amt handeln, das für die westindischen Oligarchien typisch war und darum im Pāli-Kanon nicht berücksichtigt wurde.

78 In unserem Abschnitt z.B. in 1,211.8. Diese Bezeichnung ist für RUBEN (1941), S. 131f. ein Problem. RAU (1957), S. 68–70 weist aber darauf hin, dass ein *rājan* nicht immer ein gekrönter König sein muss.

79 12,82.25: *saṃghamukhyo 'si keśava*. Vgl. 12,82.29–30, das den Gedanken wiederholt, ihn aber gleichzeitig auf eine andere Ebene, die der Göttlichkeit Kṛṣṇas, hebt.

gung der Yādavas durch Arjuna verhindert. Der Abschnitt 1,211–213 liegt damit auf derselben Linie wie die Auftritte von Kṛṣṇa und Baladeva beim *svayaṃvara* der Draupadī.

Die Rede Baladevas wird mit 1,212.20 eingeleitet. Das Auffällige an diesem Vers ist die Tatsache, dass Baladeva mit keinem seiner Namen genannt wird. Der Sprecher wird als *vanamālin*, *kṣība*, *kailāsaśikharopama*, *nīlavāsa* und *madotsikta* beschrieben. Als *vanamālin* wird Baladeva im MBh noch sechsmal, als *kailāsaśikharopama* noch einmal und als *nīlavāsa* noch dreimal bezeichnet.⁸⁰ Man kann aus der Verwendung dieser Beschreibungen in 1,212.20 ableiten, dass Baladeva mit diesen Begriffen eindeutig gekennzeichnet war. Auf niemand anderen im Kontext der Yādavas traf diese Kombination von Attributen zu. Man ist hier versucht, an Ikonographie zu denken,⁸¹ doch muss es sich nicht um eine ikonographische Beschreibung handeln. Auch Arjuna z.B. verfügt über eine Anzahl von Beinamen, mit deren Hilfe er jederzeit kenntlich ist.⁸² Dies hat aber weniger mit Götterverehrung, als vielmehr mit epischem Stil zu tun.

Das auffälligste Epitheton ist zweifellos *vanamālin*. Seine Übersetzung ist nicht klar. PW, s.v. übersetzt mit »mit einem Kranz von Waldblumen geschmückt«. Von Blumen steht jedoch nichts im Kompositum. Dass dies ein ernstes Problem ist, wird durch die Stellen 3,87.2 und 3,88.2 bestärkt: Dort wird *vanamālinī* als Beschreibung der Flüsse Narmadā und Sarasvatī verwendet und bedeutet eindeutig »von Wäldern umkränzt« d.h. »Wälder an den Ufern habend«. Liegt im Falle des Beinamens von Baladeva eine Volksetymologie vor? Baladeva befindet sich übrigens als *vanamālin* in guter Gesellschaft. In 5,19.18 werden die Krieger der Bhojas und Andhakas, die Kṛtavarma zu Duryodhana mitbringt, als *vanamālādhara* bezeichnet. Es könnte sich also um eine Art Schmuck handeln, der unter den Yādavas allgemein üblich war.⁸³

80 Die einzelnen Belegstellen finden sich im Index, Kap. 6. Zu *madotsikta* und *kṣība* vgl. den folgenden Exkurs (Kap. 2.3.1).

81 Vgl. z.B. JOSHI (1979), S. 40–43: Die *vanamālā* (nach ihm »a garland of forest flowers«) tritt erstmals in den Kuṣāṇa-Skulpturen auf. Sie beginnt als eine Girlande aus Blättern und Blüten, wird aber im Mittelalter durch eine aus Juwelen ersetzt, was sich laut JOSHI teilweise auch in den Texten widerspiegelt. An solchen Stellen könnte man mit Hilfe der Ikonographie die Texte einigermaßen datieren. Dabei muss aber bedacht werden, dass die Texte auch einmal die Ikonographie beeinflussen können und nicht umgekehrt. So verweist das Wort *vanamālin* in unserer Stelle nicht darauf, dass ihr Autor eine entsprechende Statue von Baladeva gekannt hat.

82 Vgl. z.B. 4,39.8, wo Arjuna dem Uttara seine zehn Namen aufzählt. Darunter fallen auch solche wie *kirīṭin* oder *śvetavāhana*. Für eine vollständige Liste von Arjuns Namen vgl. KATZ (1989), S. 277–292.

83 In Rāmāyaṇa 2,87.13 wird die Gewohnheit, sich Blumen ins Haar zu stecken, als südlicher Brauch charakterisiert. Das dort verwendete Wort ist allerdings *kusumāpīḍa*.

2.3.1 Exkurs: Baladeva und die Trunksucht

Wie schon in der Einleitung gesagt wurde, ist die Trunksucht Baladevas ein sehr wichtiges Moment in der Beurteilung seiner Figur durch die Indologie. Um so mehr überrascht es darum, dass sich im MBh nur eine einzige Erzählung findet, in der er betrunken auftritt, nämlich die eben behandelte Subhadrā-Entführung. Die Indologen konnten allerdings in zwei weiteren Stellen eine Stütze finden, in denen Baladeva als *madotkṛta* und *madaraktāntalocana* bezeichnet wird.⁸⁴ In beiden Fällen steht Baladeva völlig allein mit seinem Zustand, eine Tatsache, die die Theorie von Baladeva als Trunkenbold zu bestätigen scheint.

Insgesamt gibt es vier Wendungen, die auf Baladevas Trunkenheit hinweisen könnten: Es sind dies *kṣība*, *madaraktāntalocana*, *madotkṛta* und *madotsikta*.⁸⁵ Ich wende mich zuerst den drei Komposita mit dem Vorderglied *mada* zu. Von diesen kommt *madotsikta* im ganzen MBh nur ein einziges Mal vor – nämlich in 1,212.20, wo es sich auf Baladeva bezieht. *madaraktāntalocana* kommt dreimal vor, *madotkṛta* vierundzwanzigmal. Ich will zuerst versuchen, die genaue Bedeutung von *madotkṛta* zu klären, und dann prüfen, ob eine ähnliche Bedeutung auch auf die beiden anderen Komposita zutreffen kann.

Es fallen einem zuerst acht Stellen ins Auge, in denen *madotkṛta* auf Elefanten angewendet wird oder in denen Krieger mit Elefanten verglichen werden, die eine solche Eigenschaft besitzen.⁸⁶ Nun sind Elefanten in Indien nicht gerade für ihren Hang zum Alkohol bekannt. Bekannt und gefürchtet sind aber die brünstigen Elefantenbullen, die, einmal in Wut geraten, kaum noch zu bändigen sind. Dass Krieger, und vor allem zum Kampf bereite Krieger, immer wieder mit solchen Elefantenbullen verglichen werden, ist bekannt. *madotkṛta* kann also in diesen Fällen nichts mit Berauschtigkeit durch Alkohol zu tun haben. Man könnte eher sagen, sie befinden sich in einer Art Kampfrausch. Fraglos unter dieselbe Bedeutung fallen acht weitere Belege, in denen das Wort auf Krieger angewendet wird, die sich kurz vor oder mitten in einem Kampf befinden.⁸⁷

Wird das Wort allerdings auf Frauen oder auf Männer, die mit Frauen zusammen sind, angewandt, kommt weniger die kämpferische, sondern die erotische Seite der Brunst zum Ausdruck. Aber auch hier ist der Rausch, der sich einstellt, kein vom Alkohol ausgelöster. Dies trifft auf vier Stellen zu.⁸⁸

84 3,19.18 und 5,154.18. VAN BUITENEN übersetzt mit »Keśava's drunken brother« bzw. »the corners of his eyes reddened by drunkenness« (VAN BUITENEN (1981), S. 259 und (1978), S. 472).

85 An keiner der Stellen, wo diese Wendungen auf Baladeva angewendet werden, finden sich andere Lesarten.

86 1,127.9, 3,25.19, 4,6.6, 8,62.36, 9,8.4, 9,54.27, 9,56.8 und 13,14.89.

87 5,3.18 (Hier ist strenggenommen nicht von einem Kampf die Rede, aber Sātyaki preist die Kampffähigkeit der Krieger, die auf der Seite der Pāṇḍavas stehen.), 7,117.20, 7,141.50, 7,146.51, 8,34.35, 9,16.69 und 16,4.16. Aus dem Rahmen fällt 12,4.9, indem die brünstigen Tiere hier Tiger sind.

88 1,214.22, 12,161.36, 13,110.110 und 13,110.118.

Übrig bleiben fünf Stellen, die einzeln zu behandeln sind:

In 2,58.43 befinden wir uns unmittelbar vor dem letzten Wurf im grossen Würfelspiel. Yudhiṣṭhira hat zum Entsetzen der Zuschauer Draupadī gesetzt, und Śakuni macht sich bereit, den letzten Wurf zu tun. Dabei wird er als *madotkaṭa* bezeichnet. Hier geht es nicht um einen Kampf mit Waffen, wohl aber um einen Kampf mit den Würfeln. Nichts spricht dagegen, dass sich Śakuni hier in einer Art Rausch befindet und wie ein brünstiger Elefant dem Sieg zustürmt, den er schon so gut wie in den Händen hält.

In 8,30.17 stehen wir mitten im Rededuell zwischen Karṇa und Śalya.⁸⁹ Karṇa nutzt die Gelegenheit, um zu erzählen, was ein Brahmane über das Volk der Madras, dem Śalya angehört, zu berichten wusste. Dieser erzählte von merkwürdigen Festen, bei denen die Madras Rauschgetränke trinken, Kuhfleisch mit Knoblauch und andere üble Dinge essen und zusammen mit den Frauen nackt herumtanzen. Sie singen dabei Lieder, wie sie ein Kamel oder Esel hervorbringen könnte, und sprechen miteinander *madotkaṭāḥ* (8,30.15–18). Hier könnte *madotkaṭa* tatsächlich Betrunkenheit bedeuten, besonders da kurz zuvor noch von Rauschgetränken die Rede ist. Andererseits ist es aber auch nicht auszuschliessen, dass sich *madotkaṭa* allgemein auf ihr irrationales Benehmen bezieht. Sie sind »rasend«. Wir hätten es also mit einer erweiterten Bedeutung des Wortes zu tun.

12,29.56 gehört in eine Sammlung von Biographien berühmter Krieger. Von Bhagīratha wird gesagt, an seinem Opfer habe Indra Soma getrunken *madotkaṭa*. Genau wie in 8,30.17 ist hier die Bedeutung »betrunken« nicht auszuschliessen. Aber auch hier könnte das Wort allgemeiner gemeint sein, ein üblicher Zustand Indras, der mit der Tatsache, dass er Soma trinkt, nichts zu tun haben muss. Dies wird dadurch unterstützt, dass in Vers 57 Indra zum Kampf gegen die Dämonen auszieht.

Das Wort *madotkaṭa* hat also mit Betrunkenheit nichts zu tun. Viel eher muss es wohl mit »trunken, rasend« übersetzt werden. Das Bild, das als Vergleich implizit im Hintergrund steht, ist das Verhalten des Elefanten in der Brunstzeit.

In 3,19.18 wird *madotkaṭa* auf Baladeva angewendet. Auch dies geschieht in einer Kampfsituation. Zwar ist Baladeva selbst nicht anwesend, aber Pradyumna, der mitten im Kampf gegen die Dämonen von Saubha schmählich die Flucht ergriffen hat,⁹⁰ denkt darüber nach, was Baladeva wohl über ihn sagen würde, wenn er zurückkommt. Dass hier eher auf Baladevas Kampfeslust als auf seine Lust zum Trinken angespielt wird, scheint mir wahrscheinlich.

89 Śalya ist eigentlich der König der Madras. Duryodhana überredet ihn aber dazu für Karṇa den Wagenlenker zu spielen. Śalya nimmt diese Herabsetzung sehr übel auf und nutzt die Gelegenheit, Karṇa zu beschimpfen und seinen Gegner Arjuna zu loben. Karṇa lässt sich davon wenig beeindrucken und antwortet in gleicher Münze. Dies geht eine Zeit lang hin und her, ehe Duryodhana eingreift und die Streithähne beruhigt.

90 Eigentlich hat ihn sein Wagenlenker aus dem Kampf gezogen. Zur Saubha-Geschichte siehe unten S. 43.

Lässt sich nun die Bedeutung von *madotkaṭa* auch irgendwie auf *madaraktāntalocana* anwenden? Das Kompositum heisst »die Augenwinkel gerötet von *mada*«. *mada* ist die Brunst der Elefanten und wird meistens mit Wut oder erotischer Erregung in Verbindung gebracht. Dies trifft zweifellos auch auf 1,212.16 zu, wo sich die aufgebrachten *Vṛṣṇis* zur Verfolgung bereit machen. Hier sind sie wohl kaum betrunken – das Raivataka-Fest liegt, da für die Entführung zuerst die Erlaubnis *Yudhiṣṭhira*s eingeholt wurde, einige Zeit zurück –, sondern eher wütend.

Etwas schwieriger liegt die Sache in 1,204.11. Hier werden die Dämonen *Sunda* und *Upasunda* beschrieben, zu dem Zeitpunkt, da sie die Frau erblicken, die ihrer beider Verderben sein wird.⁹¹

tau tu pītvā varam pānam madaraktāntalocanau |
drṣṭvaiva tāṃ varārohāṃ vyathitau sambabhūvatuh ||

»Die beiden aber hatten [ihr] Lieblingsgetränk getrunken. Als sie mit von Trunkenheit geröteten Augenwinkeln [die Frau] mit den schönen Hüften sahen, wurden sie unruhig.«

Hier könnte sich die Beschreibung *madaraktāntalocana* tatsächlich vom Genuss von Alkohol herleiten. Allerdings wird nicht klar gesagt, dass die beiden Dämonen Alkohol tranken. Wahrscheinlicher ist, dass sich *madaraktāntalocana* auf ihren Zustand beim Anblick der Frau bezieht.

In 5,154.18 wird *madaraktāntalocana* auf *Baladeva* angewendet. Der Vers enthält eine allgemeine Beschreibung von ihm, der gerade ins Zelt der *Pāṇḍava*s getreten ist. Das Wort soll hier in erster Linie das Bild von *Baladeva* als ehrfurchtgebietender *Kṣatriya* vervollständigen. In diesem Fall scheint mir eine Anspielung auf Betrunkenheit eher unwahrscheinlich.

Von allen Komposita mit *mada* bleibt damit einzig noch *madotsikta*, das in 1,212.20 vorkommt. Hier kann es aber kaum mit Betrunkenheit in Beziehung gebracht werden, da das Wort für »betrunken« im selben Vers ebenfalls vorkommt. Eine solche inhaltliche Doppelung ohne Nuance scheint mir unwahrscheinlich.

Eingehen muss ich in diesem Zusammenhang auch auf die sogenannte *Cyavana*-Episode, so wie sie im *MBh* erzählt wird:⁹² *Cyavana* unterstützt die *Aśvins*, als sie Anspruch auf einen Anteil am *Soma*-Opfer erheben. *Indra* erhebt dagegen Einspruch. Darauf erschafft *Cyavana* den Dämon *Mada*, der *Indra* zu verschlingen droht. *Indra* gibt nach, und *Cyavana* macht den Dämon unschädlich, indem er ihn auf das Trinken (*pāna*), die Frauen, die Würfel und die Jagd aufteilt.⁹³ Es läge nahe, in diesem *Mada* die Betrunkenheit zu sehen. Wahr-

91 Die beiden Dämonen haben sich von *Brahmā* die Gabe erbeten, dass niemand als sie beide sie töten könne. Als sie nun die verführerische Frau erblicken, verlieben sie sich beide in sie, geraten in Streit und bringen sich gegenseitig um.

92 Die Episode findet sich in 3,122–125 und noch einmal in 13,141. Eine dritte Fassung in 14,9.31–36 erwähnt den für uns wichtigen Punkt nicht, weshalb ich sie nicht berücksichtige.

93 3,125.8 und 13,141.28.

scheinlich ist aber eher die Sucht, die Gier nach diesen Dingen gemeint. So lässt sich z.B. auf das Bild der Jagd die Vorstellung von Betrunkeneit nicht anwenden. Angespielt ist wohl auch hier auf das unsinnige Losstürmen eines brünstigen Elefanten. In der Gier nach dem einen wird alles andere vergessen. Das ist offensichtlich die Eigenschaft dieses Dämonen Mada.⁹⁴

kṣība hingegen heisst als Wort eindeutig »betrunken«. Es kommt im MBh achtmal vor. In 12,69.49 wird einem König geraten, Trinker (*kṣība*) aus der Stadt zu werfen. Von der Betrunkeneit der Teilnehmer am Raivataka-Fest habe ich oben schon gesprochen.⁹⁵ Hier ist nicht nur Baladeva betrunken, sondern auch andere (Pradyumna und Sāmba sind namentlich genannt). In 5,58.5 besucht Saṃjaya im Zuge seiner Gesandtschaft zu den Pāṇḍavas Kṛṣṇa und Arjuna in ihren Privatgemächern. Dort findet er sie beide betrunken von Honigschnaps (*madhvāsavakṣībau*).⁹⁶ Auch in den Schlachtbeschreibungen kommt *kṣība* vor. Zweimal in einer Beschreibung von Krieger, die soeben von einem Keulenschlag auf den Kopf getroffen wurden. Sie schwanken wie Betrunkene.⁹⁷ In 7,72.20 wird das allgemeine Kampfgetümmel beschrieben. Die Krieger, so wird gesagt, benehmen sich verrückt (*unmattāḥ*) wie Betrunkene (*kṣībāḥ*) oder wie Schauspieler auf der Bühne. *kṣība* wird also hier in einem Vergleich eingesetzt. Ein direkter Zusammenhang zwischen Betrunkeneit und Schlachtrausch besteht nicht.

Zusammenfassend kann man folgendes feststellen: Die Komposita mit *mada* stellen allesamt einen Bezug zwischen der beschriebenen Person und dem Brunstverhalten der Elefanten her. Die Verwendung kann dabei sowohl positiv (»er ist ein furchtbarer Krieger«) oder negativ (»er ist völlig von Sinnen«) sein. In keinem Fall aber ist darunter eine Anspielung auf den Genuss von Alkohol zu verstehen.⁹⁸ *kṣība* dagegen ist das Wort für »betrunken«.

Damit bleiben im ganzen MBh nur noch zwei Stellen, die Baladeva als betrunken beschreiben. Beide gehören in die Umgebung der Subhadrā-Entführung. Hiervon ist 1,211.7 durch die Tatsache, dass wir uns mitten in einem Fest befinden, hinreichend motiviert. Schwieriger ist der Fall bei 1,212.20. Dieser Vers beschreibt den Sprecher – eben Baladeva –, der die Yādavas ermahnt, Kṛṣṇas Meinung einzuholen. Hierbei wird er als *kṣība* bezeichnet. Eine Erklärung hierfür gibt es nicht.⁹⁹ Das Raivataka-Fest liegt schon einige Zeit zurück. Im Text

94 Vgl. GOLDMAN (1977), S. 121, der dieselbe Meinung vertritt.

95 Die Stellen sind 1,211.7 und 1,211.9. Dass das Trinken von alkoholischen Getränken unter den Kṣatriyas allgemein verbreitet war, hat schon HOPKINS (1888), S. 120f. nachgewiesen.

96 Manche Krieger scheinen *madhu* übrigens als Stärkungsmittel im Kampf eingesetzt zu haben. Vgl. 7,87.61 (Sātyaki) und 7,102*769.2–3 (Bhīma).

97 7,14.33 und 9,11.26.

98 Es ist mir klar, dass eine umfassende Beurteilung des Wortes *mada* eine Untersuchung aller Belegstellen zu den Ableitungen der Wurzel √*mad-* voraussetzen würde. Dies ist aber eine Aufgabe, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

99 Die Kritische Edition gibt auch keine weiteren Lesarten.

gibt es nichts, was die Betrunkenheit Baladevas motivieren könnte, ausser man geht davon aus, dass *kṣība* zu den grundsätzlichen Erkennungsmerkmalen von Baladeva gehört.

Dennoch bleibt dies die einzige Stelle im MBh, die solche Zweifel offenlässt. Daran allein die Behauptung aufzuhängen, Baladeva sei ein notorischer Trinker, scheint mir etwas zu gewagt.

2.4 Baladeva als einer der Yādavas

Unter den Beinamen Baladevas nehmen Verwandtschaftsnamen einen wichtigen Platz ein. Dabei kann zwischen zwei Gruppen von Namen unterschieden werden: solchen, die ihn in Beziehung zu einer bestimmten Person setzen, und solchen, die ihn als Angehörigen einer Familie bezeichnen. In der letzteren werden vier der zahlreichen Namen seiner Familie angesprochen: Dāśārha, Mādhava, Yādava und Vṛṣṇi. Von diesen ist Mādhava bei weitem am häufigsten.

Interessanter sind aber die Beziehungen zu Personen, insbesondere die zu seinen Eltern: Während *rauhineya*, der ihn mit seiner Mutter Rohiṇī in Beziehung setzt, einer seiner wichtigsten Beinamen ist, wird er in der normativen Redaktion nie nach seinem Vater benannt.¹⁰⁰ Diachron interpretiert scheint dies den Befund von JACOBI und GRÜNENDAHL zu bestätigen, dass Vasudeva nicht der ursprüngliche Name von Baladevas Vater war, sondern dass er aus dem vermeintlichen Patronymikon Vāsudeva, einem Namen Kṛṣṇas, gebildet wurde.¹⁰¹ Dies vermag aber nicht zu klären, weshalb es keinen anderen Beinamen gibt, der von Baladevas Vater abgeleitet ist. Es drängt sich darum eine alternative Erklärung auf: Während Vasudeva mindestens vier Söhne hat (Baladeva, Kṛṣṇa, Sāraṇa und Gada), hat Rohiṇī nur einen einzigen Sohn: Baladeva. Der Muttername bezeichnet Baladeva somit eindeutiger als der Vatername.¹⁰² Der Eindruck, dass die Erklärung dort zu suchen ist, wird dadurch verstärkt, dass auch Beinamen, die Baladeva als Bruder Kṛṣṇas ausweisen, selten sind.

Von den Taten Baladevas, Kṛṣṇas und der anderen Yādavas ausserhalb der Haupthandlung wird im MBh nur sehr wenig erzählt.¹⁰³ Die beiden wichtigsten Ereignisse sind in diesem Zusammenhang der Kampf gegen Jarāsaṃdha und der Krieg gegen die Stadt Saubha.

¹⁰⁰ Den Namen *vasudevasuta* trägt er nur in 2,App21.787 und 12,326*842.4.

¹⁰¹ Vgl. JACOBI (1970), S. 875–881 und GRÜNENDAHL (1989), S. 41 und NS, S. 201f. Dies muss nicht heissen, dass Vāsudeva ursprünglich kein Name Kṛṣṇas war. Vgl. hierzu unten S. 98.

¹⁰² Diese Eindeutigkeit wird dadurch eingeschränkt, dass *rauhineya* ähnlich klingt wie *raukmineya* (ein Beiname Pradyumnas). Die beiden Beinamen wurden von den Abschreibern denn auch des öfteren verwechselt (vgl. die Lesarten zu 1,177.16, 1,183.2–3, 7,156.8 und 7,156.10).

¹⁰³ Vgl. TADAPATRIKAR (1930), der die Erzählungen zu Kṛṣṇa in den Purāṇas mit denjenigen im MBh vergleicht und zum Schluss kommt, dass die Geschichte vom Untergang der Yādavas die einzig gemeinsame ist.

In 2,13.29–59 erzählt Kṛṣṇa, wie es zum Streit seiner Familie mit Jarāsaṃdha kam: Kaṃsa, der Schwiegersohn von Jarāsaṃdha, beherrscht seine Familie, die Yādavas, mit harter Hand. Die Yādavas verbünden sich mit den Bhojarājanyas (Akrūra heiratet die Tochter Āhukas). Darauf töten Kṛṣṇa und Baladeva Kaṃsa und Sunāman. Als Jarāsaṃdha davon erfährt, zieht er gegen sie in den Krieg. Zwar sterben seine beiden Feldherren Haṃsa und Īmbaka,¹⁰⁴ aber die Yādavas müssen doch nach Westen fliehen. Sie errichten in Dvārakā eine uneinnehmbare Festung.

Mit dieser Erzählung zu verknüpfen ist eine weitere, in der Baladeva eine aktivere Rolle spielt. In 7,156.8–16 kommt Kṛṣṇa noch einmal auf den Krieg zwischen Jarāsaṃdha und den Yādavas zurück. Gefragt, warum er sich über den Tod von Ghaṭotkaca freue, antwortet er, dass durch diesen Tod Karṇa nun besiegtbar geworden sei. Solche Ereignisse habe es schon früher gegeben. Als eines der Beispiele führt er Jarāsaṃdha an: Baladeva nämlich hatte im Kampf mit Jarāsaṃdha diesen veranlasst, seine furchtbarste Waffe, eine Keule, gegen ihn einzusetzen. Baladeva hatte diese Keule mit seiner eigenen Waffe *sthūṇākarna* vernichtet. Hätte Jarāsaṃdha in seinem Kampf gegen Bhīma seine Keule noch gehabt, wäre er unbesiegtbar gewesen.¹⁰⁵

Der Krieg mit Jarāsaṃdha ist für die Beurteilung von Baladeva von geringer Bedeutung. In bezug auf die Yādavas lassen sich zwei wichtige Dinge herauslesen: Erstens zeigen sie sich hier nicht gerade von ihrer besten Seite. Vor dem übermächtigen Jarāsaṃdha muss sogar Kṛṣṇa die Flucht ergreifen. Gleichzeitig wird diese Geschichte zur Ursprungsgeschichte der Stadt Dvārakā, wo wir die Yādavas danach immer wieder antreffen. Zweitens findet sich in der Erzählung in 2,13 ein Hinweis, dass die Oligarchie in Dvārakā aus dem Zusammenschluss zweier Stämme entstanden ist. Dieser Bund scheint recht instabil zu sein. Es ist wohl kein Zufall, dass Kṛṣṇa in 12,82.10¹⁰⁶ die beiden Protagonisten des Bundes, Āhuka und Akrūra, als das grösste Heil und das grösste Übel bezeichnet. Auch ist es der Bhoja Kṛtavarma, der sich in der Schlacht von Kurukṣetra auf die Seite der Kauravas stellt. Am Ende ist es ein Streit zwischen dem Vṛṣṇi Sātyaki und dem Bhoja Kṛtavarma, der den Untergang der Yādavas einleitet.¹⁰⁷

104 Dies geschieht, indem ein anderer König namens Haṃsa von den Yādavas getötet wird. Īmbaka erhält davon Kunde und meint, sein Freund Haṃsa sei gefallen. Er ertränkt sich darauf. Als sein Freund Haṃsa davon hört, tut er es ihm nach.

105 Dies ist eine auffällige Verdoppelung des Motivs: So wie Karṇa im Kampf gegen Ghaṭotkaca seine Lanze verloren hat und darum besiegtbar geworden ist, so hat Jarāsaṃdha im Kampf gegen Baladeva seine Keule verloren. Allerdings hat Baladeva im Gegensatz zu Ghaṭotkaca das Treffen überlebt.

106 Siehe zu dieser Stelle auch oben S. 35.

107 Siehe dazu unten S. 55.

Auch im zweiten Ereignis, dem Kampf gegen die fliegende Stadt Saubha,¹⁰⁸ spielt Baladeva eine untergeordnete Rolle. Zu Beginn der Ereignisse befindet er sich am Rājasūya des Yudhiṣṭhira. In seiner und Kṛṣṇas Abwesenheit überfällt der Dämonenkönig Śālva die Stadt Dvārakā. Die zurückgebliebenen Yādavas organisieren eiligst die Verteidigung, bei der sich vor allem Pradyumna, der Sohn Kṛṣṇas, hervortut. Śālva muss sich schliesslich zurückziehen. Kṛṣṇa, vom Rājasūya zurückgekehrt, erfährt, was geschehen ist, und zieht in den Kampf. Er findet die Stadt Saubha in der Luft schwebend und kann sie nach einem heftigen Kampf vernichten. Śālva wird von ihm erschlagen. Baladeva nimmt an diesem Kampf nicht teil, sondern wurde mit den anderen zurückgelassen, um Dvārakā zu verteidigen (3,22.16–20).

Mit Pradyumna und Gada, dem jüngeren Bruder Kṛṣṇas und Baladevas, treffen wir in diesem Abschnitt erstmals auf eine selbständig handelnde Schar von Vṛṣṇi-Helden, die zwar für ihre Kampfkraft berühmt sind, die sich aber im restlichen MBh kaum hervortun werden. Vor allem fehlen sie alle, ausser Sātyaki, der in diesem Abschnitt keine Rolle spielt, bei der grossen Schlacht von Kurukṣetra.

Ein Widerspruch ergibt sich übrigens zwischen dieser Erzählung und 2,31.15–17, wo die zum Rājasūya erscheinenden Vṛṣṇis aufgezählt werden. Unter ihnen befinden sich auch Gada und Pradyumna, die sich nach der Ansicht der Saubha-Erzählung zu dem Zeitpunkt in Dvārakā befinden sollten. Auf dieses Problem werde ich noch eingehen müssen.¹⁰⁹

Diese beiden Ereignisse – der Krieg mit Jarāsaṃdha und der Kampf gegen die Stadt Saubha – sind die einzigen beiden die Vṛṣṇis betreffenden Ereignisse ausser ihrem Untergang, die ausführlich erzählt werden. Dass wir beide aus dem Munde Kṛṣṇas erfahren, ist ein interessantes Detail.

Neben diesen wird von den Taten Kṛṣṇas und Baladevas im MBh nichts berichtet. Es finden sich aber einige Anspielungen. An drei dieser Stellen kommt auch Baladeva ins Spiel: In 3,13.10–36 preist Arjuna die Taten Kṛṣṇas, den er mit der höchsten Gottheit identifiziert. In 3,13.36 wird darauf hingewiesen, dass Baladeva bei seinen Taten sein Gefährte war. Welche der geschilderten Taten genau gemeint sind, von denen sich einige nicht auf seine Existenz als Kṛṣṇa beziehen,¹¹⁰ ist unklar. In 5,47 trägt Saṃjaya den Kauravas eine Rede vor, die Arjuna anlässlich seines Besuches bei den Pāṇḍavas gehalten hat. Arjuna droht zuerst Duryodhana (5,47.6–60) und schwenkt dann in eine Preisung von Kṛṣṇa um (5,47.61–82). Diesmal beschränkt er sich auf Taten, die Kṛṣṇa in seiner Existenz als Kṛṣṇa vollbracht hat. In 5,47.72 berichtet Arjuna, wie Kṛṣṇa

108 Kṛṣṇa erzählt die Geschichte dieses Kampfes in 3,15–23, um zu begründen, warum er nicht zum verhängnisvollen Würfelspiel erschienen sei und es verhindert habe.

109 Siehe unten S. 86.

110 So z.B. die Anspielung auf die Vāmana-Legende in 3,13.24.

mit Baladeva zusammen den Kaṁsa gestürzt und Ugrasena zum Königtum verholfen habe. In 7,10.1–23 preist Dhṛtarāṣṭra die Taten Kṛṣṇas. Wieder wird auf einen Verweis auf andere Existenzen verzichtet. Andererseits wird in 7,10.25 eine Anspielung auf die Vision von Kṛṣṇa als Allgottheit in der Sabhā gemacht.¹¹¹ In 7,10.7–8 berichtet Dhṛtarāṣṭra, dass Kṛṣṇa mit Baladeva zusammen Sunāman, den Bruder Kaṁsas, besiegt habe.

Schliesslich verweist ein einziger Beiname Baladevas auf eine Heldentat von ihm. In Buch 9 wird er zweimal als *pralambahan* bezeichnet.¹¹² Genau diese Tat wird aber an manchen Stellen auch Kṛṣṇa zugeschrieben.¹¹³

Die Haupttaten Baladevas in den Erzählungen von den Yādavas sind somit seine Beteiligung an der Ermordung von Kaṁsa und Sunāman und sein Kampf mit Jarāsaṁdha. Zudem wird ihm zweimal die Tötung von Pralamba zugeschrieben. Damit zeigt sich Baladeva auch hier mehrheitlich als Helfer Kṛṣṇas, der keine eigenständige Rolle spielt.

2.5 Baladeva und der Krieg zwischen Kauravas und Pāṇḍavas

Was manche Indologen zu Unrecht in nur einem Satz abgetan haben, ist Baladevas Haltung zum Krieg zwischen Kauravas und Pāṇḍavas. Es ist allgemein bekannt, dass er im Gegensatz zu seinem Bruder Kṛṣṇa der Schlacht von Kurukṣetra fernbleibt. Dies haben ihm die Indologen meist als Parteinahme zugunsten der Kauravas ausgelegt.¹¹⁴ Dass die Angelegenheit nicht ganz so einfach zu erklären ist, soll die folgende Analyse der Stellen zeigen, in denen sich Baladeva zum bevorstehenden Krieg äussert.

Eine erste wichtige Stelle bildet die in 5,1–6 geschilderte Ratsversammlung. Nachdem die Pāṇḍavas ihre Verbannung hinter sich gebracht haben, beraten sie mit ihren Verbündeten darüber, wie man Duryodhana dazu bewegen soll, den Teil des Reiches, der vor dem Würfelspiel den Pāṇḍavas gehört hatte, diesen wieder zurückzugeben. Kṛṣṇa spricht als erster in dieser Versammlung (5,1.10–24). Er stellt dar, wie die Kauravas ihre Vettern immer schlecht behandelt hätten, während Yudhiṣṭhira sich stets treu an sein Wort gehalten habe. Wenn die Pāṇḍavas nun wieder schlecht behandelt würden, würden sie die Kauravas töten, selbst wenn sie in der Minderzahl wären. Nun wisse man aber nicht, was Duryodhana zu tun gedenke. Darum solle man einen vertrauenswürdigen

111 Diese findet anlässlich des letzten Vermittlungsversuches durch Kṛṣṇa in 5,129 statt.

112 9,46.12 und 9,59.15. Die erstere Stelle gehört in die Baladeva-Tīrthayātrā (vgl. Kap. 2.6), die letztere in den Streit, der sich nach der Niederlage Duryodhanas entzündet (Siehe S. 49).

113 Vgl. 7,10.5. Für den Versuch einer diachronen Interpretation dieses Befundes vgl. PODZEIT (1992).

114 Vgl. oben S. 8, Anm. 51.

Boten zu den Kauravas entsenden, der sie beruhigen und die Herausgabe des halben Reiches fordern solle.¹¹⁵ Baladeva schliesst sich der Rede seines Bruders an (5,2). Er lobt den Entschluss, das Reich zu teilen. Der Bote solle die Fürsten in Hāstinapura freundlich grüssen und sich unterwürfig benehmen, denn die Kauravas hätten nur eine günstige Gelegenheit ergriffen.¹¹⁶ Yudhiṣṭhira hätte als schlechter Würfelspieler nicht Śakuni, den Würfelmeister, herausfordern sollen. Es gab auch noch andere, mit denen er hätte würfeln können. Die Würfel seien gegen ihn gewesen. Śakuni sei dafür nicht zu beschuldigen. Deshalb solle mit Milde versucht werden, Duryodhana von der Sache zu überzeugen.

Nun springt Sātyaki zornig auf. Er nennt seinen Vorredner indirekt einen Feigling (5,3), lenkt dann aber ab, indem er sagt, dass er nicht ihn selbst tadelt, sondern die Zuhörer, die sich nicht gegen ihn erheben. Der Sieg der Kauravas im Würfelspiel sei ein Betrug und gegen das Recht gewesen. Yudhiṣṭhira solle deshalb nicht unterwürfig auftreten. Sātyaki selbst wolle mit seinen Pfeilen mit den Kauravas verhandeln und sie töten. Die Kauravas sollen das Reich Yudhiṣṭhiras zurückgeben oder sterben.

Drupada stimmt Sātyaki zu und tadelt Baladevas Worte (5,4). Milde sei bei Duryodhana nicht am Platze. Das verstehe er nicht. Man solle vielmehr alle befreundeten Könige versammeln, die er in der Folge aufzählt. Er bietet an, seinen Hauspriester als Boten zu den Kauravas zu schicken.

Kṛṣṇa lobt die Rede Drupadas (5,5). Die Vṛṣṇis aber seien mit beiden Parteien im gleichen Grade verwandt, gleichgültig wie sie sich benähmen.¹¹⁷ Hierher seien sie eigentlich nur wegen der Hochzeit gekommen, und nun würden sie wieder nach Hause gehen. Drupada als Ältester und Beschützer der Pāṇḍavas solle den Versuch zur Vermittlung übernehmen. Sollte sich Duryodhana aber uneinsichtig zeigen, sollen die Verbündeten und schliesslich auch die Vṛṣṇis zusammengerufen werden (5,5.9). Kṛṣṇa kehrt nach Dvārakā zurück. Alle bereiten sich auf den Krieg vor. Drupada instruiert seinen Hauspriester, was er als Bote tun soll (5,6). Er soll vor allem Zwietracht zwischen den Kauravas säen. Dann bricht der Priester auf.

115 5,1.24: *tasmād ito gacchatu dharmasīlaḥ |*
śuciḥ kulīnaḥ puruṣo 'pramattaḥ |
dūtaḥ samarthaḥ praśamāya teṣāṃ |
rājyārdhadānāya yudhiṣṭhirasya ||

116 Ein Problem bietet die Übersetzung von 5,2.8a. Ich habe mich hier der Ansicht von DE: CE 5, S. 721 angeschlossen, dass *kaufyād* als Kurzform von *kaufilyād* aufgefasst werden müsse.

117 5,5.3. Dies ist darum interessant, weil – wie wir sehen werden – Baladeva gerade dieses Argument in der Folge immer wieder ausspielt, um seine Neutralität im Krieg zu erklären. Für Kṛṣṇa, der es hier als erster aufbringt, hat es hingegen keine weiteren Folgen. Offenbar will er lediglich die Durchführung der ersten Gesandtschaft jemand anderem in die Hände geben.

Die ganze Beratung dient erzähltechnisch der Einleitung der Verhandlungsphase zwischen den Kauravas und den Pāṇḍavas. Dass von Anfang an nur an Verhandlungen *pro forma* gedacht wird, wird aus den Instruktionen klar, die Drupada seinem Priester gibt: Es geht ihm nicht in erster Linie darum, Frieden zu stiften, sondern darum, die Feinde zu entzweien und so den Sieg im nachfolgenden Krieg zu erleichtern. Welche Rolle nimmt nun Baladeva in diesem Gespräch ein? Es ist auffällig, dass er das Würfelspiel völlig anders auslegt, als wir es von der Schilderung im 2. Buch und von allen Zusammenfassungen seither in Erinnerung haben. Dort waren es die Kauravas, die, angeführt vom Betrüger Śakuni, Yudhiṣṭhira hereingelegt haben. Hier soll plötzlich Yudhiṣṭhira der Schuldige sein. Welchen Sinn kann Baladeva darin sehen, Tatsachen zu verdrehen? Am Anfang der Rede lobt er die Worte Kṛṣṇas: Er stimmt einer Teilung des Reiches und der Entsendung eines Boten zu. Alles, was folgt, sind Instruktionen, wie sich ein solcher Bote seiner Meinung nach verhalten soll. Sieht man die Ausführungen aus diesem Winkel, wird klar: Baladeva will um jeden Preis den bevorstehenden Krieg verhindern. Yudhiṣṭhira soll sich erniedrigen, um so ein Blutvergiessen zu vermeiden. Es zeigt sich aber rasch – in den Reden von Sātyaki, Drupada und Kṛṣṇa –, dass seine Sicht der Dinge keine Anhängerchaft findet. Niemand ausser ihm denkt daran, sich um des Friedens willen unterwürfig zu geben.

Diese Interpretation von Baladevas Rede in 5,2 wird gestützt durch eine frühere Rede von ihm in 3,119. Hier gelangen die Pāṇḍavas im Zuge einer Tīrthayātrā, die sie während ihrer Verbannung unternehmen, nach Prabhāsa. Die Vṛṣṇis kommen aus Dvārakā herbei und besuchen sie dort. Baladeva sieht die Pāṇḍavas in ihrem Elend und sagt zu Kṛṣṇa: Die Unklugen könnten meinen, dass die Treue zum *dharma* nichts nützt, nachdem nun die Pāṇḍavas so im Unglück sind. Er beklagt die Ungerechtigkeit Dhṛtarāṣṭras und der anderen Kaurava-Führer, dass sie dies zulassen konnten. Dann schildert er das Elend der Helden im Walde und wundert sich, dass die Erde noch immer bestehe wie zuvor. Erzähltechnisch interessant ist, dass auch auf diese Rede Baladevas eine Rede Sātyakis folgt, der Baladeva tadelt, diesmal, weil er nur klagt und nicht sogleich in den Krieg zieht.

Hier hält Baladeva Yudhiṣṭhira also für *dharmin*. Will man dies nicht als Widerspruch zu 5,2 akzeptieren, bleibt lediglich die oben vorgeschlagene Lösung, dass Baladeva in 5,2 bereit ist, sehr viel aufzugeben, nur um den Krieg zu verhindern. Die Antwort von Sātyaki in 3,120 stützt meiner Meinung nach diese Sicht: Er hält Baladeva vor, dass er nicht zum Krieg aufruft, sondern nur klagt. Gerade dies aber entspricht seiner Haltung in 5,2, wo er gegen den Krieg ist – um jeden Preis.

Drei weitere Stellen im MBh thematisieren die Haltung von Baladeva zu diesem Krieg. Die erste findet sich gleich anschliessend an die zuerst besprochene Stelle, in 5,7: Arjuna und Duryodhana kommen beide nach Dvārakā, um Verbündete zu gewinnen. Sie treffen zuerst auf Kṛṣṇa, der sich zwar Arjuna anschliesst, aber verspricht, selbst nicht zu kämpfen. Duryodhana erhält von ihm ein Heer von Kuhhirten. Duryodhana geht darauf zu Baladeva und will auch ihn auf seine Seite ziehen. Dieser antwortet, er habe Kṛṣṇa wegen Duryodhana wiederholt auf die ebenbürtige Verwandtschaft zu beiden hingewiesen, doch Kṛṣṇa habe nicht auf ihn gehört. Er selbst könne nicht ohne Kṛṣṇa sein. Darum werde er sich weder der einen noch der anderen Seite anschliessen. Duryodhana möge sich als würdiger Kämpfer erweisen (5,7.21–28). Duryodhana umarmt Baladeva und glaubt sich des Sieges sicher. Er gewinnt schliesslich auch noch Kṛtavarma für sich.¹¹⁸

Auf den ersten Blick scheint es so, als hätte sich Baladeva den Kauravas angeschlossen, wenn nicht Kṛṣṇa sich auf die Seite der Pāṇḍavas gestellt hätte. Denkbar ist aber auch, dass er diese Wendung der Dinge zum Vorwand nimmt, um sich aus dem Kampf herauszuhalten. Tatsächlich sagt er nämlich, er habe Kṛṣṇa darauf hingewiesen, dass er mit beiden Seiten gleich verwandt sei. Die logische Folge einer solchen Beobachtung wäre aber nicht eine Allianz mit den Kauravas, sondern die Neutralität. Zwar sagt er in 5,7.24, er habe *tvadārtham* (i.e. für Duryodhana) auf die gleiche Verwandtschaft hingewiesen. Das kann aber auch dahingehend interpretiert werden, dass es auch zu Duryodhanas Gunsten gewesen wäre, wenn sich Kṛṣṇa aus dem Krieg herausgehalten hätte.

Kurz bevor die eigentliche Schlacht beginnt, in 5,154, tritt Baladeva noch ein letztes Mal auf. Begleitet von den wichtigsten Vṛṣṇi-Helden kommt er ins Lager der Pāṇḍavas, um ihnen folgendes mitzuteilen (5,154.24–33): Er halte den bevorstehenden Krieg für unabwendbar, hoffe aber, alle danach gesund wiederzusehen. Er selbst habe Kṛṣṇa immer wieder zur Parteilosigkeit und zur Ehrerbietung gegenüber Duryodhana bewegen wollen. Kṛṣṇa aber habe für Arjuna Partei ergriffen und sich den Pāṇḍavas verschrieben. Darum sei ihr Sieg sicher. Er selbst könne sich nicht gegen Kṛṣṇas Willen stellen. Er schätze aber beide Seiten, insbesondere seine beiden Schüler Bhīma und Duryodhana, darum gehe er auf eine Pilgerfahrt der Sarasvatī entlang, um den Kampf nicht zu sehen. Darauf bricht Baladeva zu seiner Tīrthayātrā auf.

Auch hier ist man auf den ersten Blick geneigt, Baladeva für einen Parteiläufer der Kauravas zu halten. Dass er in seiner Rede an Kṛṣṇa die Ehrerbietung gegenüber Duryodhana überbetont, ist aber wohl in erster Linie darauf zurückzuführen, dass Kṛṣṇa so vorbehaltlos für Arjuna Partei ergriffen hat. Sonst liegt diese Rede Baladevas in jeder Hinsicht auf der Linie der Vorhergehenden.

118 5,7.29–30. Zu dieser Aufteilung der Yādavas in zwei Lager vgl. oben S. 42.

Zwei neue Motive tauchen erstmals in diesem Abschnitt auf: Zuerst die Idee, dass Baladeva, statt in die Schlacht zu ziehen, auf eine Pilgerfahrt geht. Diese Pilgerfahrt werde ich im nächsten Kapitel eingehender behandeln. Zweitens ist hier Baladeva nicht mehr allein, sondern wird von den Führern der Yādavas begleitet. Es wird zwar nirgends eindeutig gesagt, aber es ist sicher, dass auch diese sich aus dem Kampf heraushalten.¹¹⁹ Von den Yādava-Helden nehmen einzig Kṛṣṇa, Sātyaki und Kṛtavarma an der Schlacht teil. Alle anderen bleiben verwundet. Laut einer Bemerkung in 9,34.12 begleiten sie Baladeva auf seiner Pilgerfahrt. Sie treten aber nach dem eigentlichen Aufbruch nur noch als namenloses Gefolge in Erscheinung.

Ein drittes Motiv habe ich oben schon einmal besprochen,¹²⁰ nämlich die Vorstellung, dass Bhīma und Duryodhana Schüler von Baladeva sind. Dieses Motiv tritt indirekt bereits in 5,7 auf, wo Baladeva Duryodhana ermahnt, tapfer zu kämpfen, genauso wie ein Lehrer seinen Schüler ermahnen würde.

Ein letztes Mal wird auf Baladevas Gründe, der Schlacht fernzubleiben, in 9,34 Bezug genommen. Janamejaya¹²¹ erinnert zuerst daran, dass Baladeva sich keiner Seite habe anschließen wollen und weggegangen sei. Vaiśampāyana fasst kurz die Geschichte von Kṛṣṇas Gesandtschaft zusammen und fährt dann fort: Als die Leute sich für die eine oder andere Seite entschieden, sagte Baladeva zu Kṛṣṇa: Stehe auch jenen bei (i.e. den Kauravas). Aber Kṛṣṇa hörte nicht auf ihn. Ärgerlich machte sich Baladeva daraufhin zusammen mit den Yādavas zu einer Tīrthayātrā an der Sarasvatī auf (9,34.10–12).

Auch hier stellt sich zuerst die Frage, ob Baladeva nicht etwa auf der Seite der Kauravas steht, wenn er sagt: *teṣām api (...) sāhāyyam (...) kriyatām*. Doch ist die Sache weniger klar, wenn man das *api* in diesem Satz ernst nimmt. Wenn Baladeva sagt, Kṛṣṇa solle *auch* jene unterstützen, dann kann er nicht meinen, dass er *nur* die Kauravas unterstützen soll. Das heisst, Baladeva rät auch hier im Grunde zur Neutralität. Muss er dies vielleicht darum in so umständliche Worte kleiden, weil er als Kṣatriya eigentlich einem anderen Kṣatriya nicht raten darf, einem Kampf fernzubleiben? Eine solche Interpretation drängt sich auf.¹²²

Ich hoffe, damit gezeigt zu haben, dass Baladeva im Krieg zwischen den Kauravas und den Pāṇḍavas nicht, wie viele Indologen angenommen haben, auf der Seite der Kauravas steht und sich Kṛṣṇa zuliebe aus der Sache heraushält,

119 Sonst wären sie nämlich am Ende von Buch 10 nicht mehr am Leben. Vgl. 9,1.33–34, aber auch 7,60.31 und 7,86.22, wo klar wird, dass Pradyumna nicht auf dem Kurukṣetra ist.

120 Siehe S. 32.

121 Wir sind hier am Anfang des Tīrthayātrāparvan, wo die Erzählebene wieder zum Dialog Janamejaya-Vaiśampāyana wechselt.

122 Vgl. hierzu HOPKINS (1888), S. 186f., der zeigt, dass es die Pflicht eines Kṣatriya ist zu kämpfen. Baladeva steht damit vor demselben Problem, vor dem auch Arjuna zu Beginn der Bhagavadgītā steht. Die Pilgerfahrt wird zur »religiösen Ausrede«, mittels derer sich Baladeva dem Dilemma entzieht.

sondern dass er vielmehr von Anfang an einen solchen Bruderkrieg vermeiden möchte und alles tut, um wenigstens seine eigene Familie aus dem bevorstehenden Kampf herauszuhalten. Der mehrmals wiederholte Satz, er könne nicht ohne Kṛṣṇa sein, gibt dann nicht dem Unvermögen Ausdruck, sich seinem Bruder zu widersetzen, sondern drückt seine Besorgnis aus, ob sein Bruder heil aus der Schlacht zurückkommen wird.¹²³

9,59 gehört zwar strenggenommen nicht in diesen Zusammenhang, es scheint mir aber dennoch sinnvoll, hier darauf einzugehen.¹²⁴ Die Ereignisse sind die folgenden: Bhīma hat in 9,57–58 Duryodhana mit einem unehrenhaften Schlag auf die Schenkel niedergestreckt und hat ihn anschliessend auf den Kopf getreten. Baladeva, der sich dem Keulenkampf als Zuschauer zugesellt hat, fährt, als er dies sieht, zornig auf. Er tadelt Bhīma für den Schlag unter die Gürtellinie und will mit seinem Pflug auf ihn losgehen (9,59.3–8). Keśava aber umfasst ihn mit beiden Armen und hält ihn zurück. Er sagt, die Pāṇḍavas seien ihre Freunde und Verwandte und Bhīma habe nur seinen eigenen Schwur und den Fluch Maitreyas¹²⁵ eingelöst (9,59.9–16). Baladeva aber ist der Meinung, der *dharma* sei verletzt worden. Nur wer *dharma*, *artha* und *kāma* erreiche, ohne die beiden anderen zu verletzen, werde wahrhaft glücklich. Bhīma habe den *dharma* verletzt und so das Glück in Frage gestellt (9,9.17–19). Vāsudeva antwortet, er – Baladeva – sei doch als *dharma*-Anhänger bekannt und als einer, der frei sei von Zorn. Er solle nicht zürnen. Hier und jetzt sei schliesslich das Kaliyuga erreicht, und Bhīma habe nur seinen Schwur erfüllt. Baladeva zeigt sich trotz Vāsudevas Rede¹²⁶ nicht überzeugt. Er verkündet, dass man allgemein Bhīma als unehrenhaften Kämpfer ansehen werde, Duryodhana aber werde als ehrenvoll im Kampf gefallen gelten. Dann besteigt er seinen Wagen und fährt nach Dvārakā. Alle sind unglücklich (9,59.22–27).

Kṛṣṇa wendet sich darauf an Yudhiṣṭhira und fragt ihn, warum er denn Bhīmas Fusstritt gegen Duryodhanas Kopf geduldet habe. Yudhiṣṭhira antwortet, er sei nachsichtig gegenüber Bhīma, weil er um die früheren Übeltaten Duryodhanas wisse. Kṛṣṇa stimmt ihm widerwillig zu, Yudhiṣṭhira aber billigt alles, was Bhīma getan hat. Bhīma verkündet, dass die Herrschaft über die Welt nun an Yudhiṣṭhira gegangen sei. Nach einer Zwischenfrage Dhṛtarāṣṭras wird die Dis-

123 Genau denselben Satz wendet Kṛṣṇa in 7,56.23–24 auf Arjuna an – und zwar in der Nacht bevor Arjuna auszieht, um Jayadratha zu erschlagen. Die Möglichkeit, dass Arjuna sterben könnte, ist an dieser Stelle der Schlacht realer als zu irgendeinem anderen Zeitpunkt. Der Satz bezieht sich eindeutig auf diese Möglichkeit.

124 Vgl. HOPKINS (1978), S. 374f. und BIADEAU (1986), S. 254–256 für vom Folgenden abweichende Interpretationen dieser Passage.

125 Vgl. 3,11.

126 9,59.22: *dharmacchalam api śrutvā keśavāt sa (...) naiva prīṭamanā rāmo (...) prāha (...). chala* bedeutet »Betrug«, aber auch »Umgehung« (MYLIUS, s.v.), und letzteres ist wohl hier gemeint wegen dem *api*. Also: »Obwohl er von Keśava gehört hatte, dass der *dharma* umgangen worden war, sagte Rāma, nicht eben erfreut, (...)«.

kussion in 9,60 noch einmal aufgenommen. Hier spricht nun Duryodhana selbst, und sogar die Götter stimmen ihm zu. Kṛṣṇa allerdings verteidigt seine Politik und behält schliesslich das letzte Wort.

Dieser Abschnitt zeichnet Baladeva als rigorosen *dharma*-Anhänger aus, der dann aber von dem geschickt innerhalb des *dharma* intrigierenden Kṛṣṇa überboten wird. Am Ende bleibt ihm nur der Abzug. Auch hier steht er nicht auf der Seite von Duryodhana. In seiner Lobeshymne auf ihn referiert er nicht die eigene Meinung, sondern was die Leute nun über ihn und Bhīma sagen werden. Er gönnt Bhīma den Sieg im Grunde. Nur ist er der Meinung, dass sich Bhīma mit seinem hinterhältigen Schlag um den Ruhm dieser Tat gebracht habe. Wir sehen hier Baladeva als einen, der lieber den Sieg preisgibt, als ihn unehrenhaft oder über zweifelhafte Wege zu erringen. Kṛṣṇa hingegen kennt alle Schliche des *dharma* und weiss, wie man ihn zu seinen Gunsten nutzen kann.¹²⁷ Dies sehe ich parallel zu den jeweiligen Haltungen im Krieg als Ganzem: Baladeva will den Bruderkrieg, bei dem man sich nur beflecken kann,¹²⁸ vermeiden. Kṛṣṇa hingegen nutzt alle Mittel, um den Sieg der Pāṇḍavas zu erreichen. Hier zeigt sich der zentrale Gegensatz zwischen Kṛṣṇa und dem sonst nur in seinem Schatten stehenden Baladeva.

9,59 ist nebenbei auch die einzige Stelle im MBh, in der Baladeva den Pflug (*hala*), nach dem er immer wieder benannt wird (*halāyudha*), auch wirklich zur Hand nimmt. Die Tatsache, dass Baladeva einen Pflug als Waffe hat, ist für manche Indologen ein Argument dafür, dass er ein alter Ackergott sei.¹²⁹ Der Pflug als Waffe ist auffällig. Auffällig ist aber auch, dass Baladeva ihn fast nie zu verwenden scheint. In der einzigen Kampfszene, in der wir ihn im MBh erleben, in 7,156, setzt er gegen seinen Gegner Jarāsaṃdha nicht den *hala*, sondern eine Waffe namens *śhūṇākaraṇa* ein, offenbar ein Pfeil oder eine Wurfwaffe, die aber nicht genauer charakterisiert wird.¹³⁰ Dies führt zur Frage, ob Baladeva *halāyudha* heisst, weil er diese Waffe immer bei sich trägt, oder weil er sich in einer Notsituation ihrer einmal bedient hat.¹³¹ Das Problem ist, dass

127 Dass offenbar auch ihn die Rede seines älteren Bruders nicht ganz kalt lässt, wie seine anschliessende Diskussion mit Yudhiṣṭhira zeigt, ist dabei ein interessantes Detail.

128 Man erinnere sich in diesem Zusammenhang an Arjunas Bedenken zu Beginn der Bhagavadgītā, aber auch an die moralischen Bedenken, die Yudhiṣṭhira während und nach dem Kampf hat. Alle vier haben je einen eigenen Weg, mit diesem Problem umzugehen, wobei Kṛṣṇa, indem er das Problem wegdiskutiert, das eine und Baladeva, indem er daran »scheitert«, das andere Extrem bildet. Arjuna und Yudhiṣṭhira stehen dazwischen, wobei sich ersterer stärker der Haltung Kṛṣṇas, letzterer stärker der Baladevas anschliesst.

129 Vgl. JACOBI (1893), S. 134f., JAISWAL (1967), S. 53f., GONDA (1976), S. 52, JOSHI (1979), S. 54, TIWARI/GIRI (1985) und KOKOVA (1987), S. 90.

130 Die Waffe wird als *astra* »Geschoss, Pfeil« (PW, s.v.) bezeichnet.

131 Solche Fälle finden sich, zumindest in Europa, mehrere: Lancelot, der einmal, weil er sein Pferd verloren hat, auf einen Karren steigt, heisst seither »Karrenritter«, und der irische Held Cuchulinn trägt ebendiesen Namen, weil er einst einem Mann namens Culann den Wachhund

keine Erzählung, die zu dieser Erklärung passen würde, erhalten ist.¹³² Vor demselben Problem stehen aber auch diejenigen, die den Pflug als Beweis für einen alten Ackergott Baladeva verwenden wollen.

2.6 Die Pilgerfahrt (Tīrthayātrā)

Das einzige, was Baladeva im MBh völlig selbständig unternimmt, ist eine Pilgerfahrt (Tīrthayātrā). Diese Pilgerfahrt findet gleichzeitig mit der Schlacht von Kurukṣetra statt und wird in 9,34–53 rückblickend erzählt: In 9,33 steht der Keulenkampf zwischen Bhīma und Duryodhana unmittelbar bevor. Da stösst Baladeva dazu, ohne dass gesagt wird, woher er kommt, und wird eingeladen zuzuschauen. Dies erzählt Saṃjaya dem Dhṛtarāṣṭra. Nun unterbricht plötzlich Janamejaya die Erzählung von Vaiśampāyana,¹³³ erinnert daran, dass Baladeva sich vom Krieg zurückgezogen habe, und will wissen, wie er hierher gekommen sei. Dies nimmt Vaiśampāyana zum Anlass, die Tīrthayātrā zu erzählen. In 9,54 leitet Vaiśampāyana zu einer Frage Dhṛtarāṣṭras über, der den letzten Kampf seines Sohnes beschrieben haben will. Damit übernimmt Saṃjaya wieder die Rolle des Erzählers. Die Tīrthayātrā ist also erzähltechnisch von ihrer Umgebung abgehoben.

Die Tīrthayātrā selbst besteht aus drei Teilen:

Zuerst werden die Zurüstungen und der Aufbruch beschrieben (9,34.15–32).¹³⁴ Ein grosser Raum wird dabei der Beschreibung des Zuges eingeräumt.

Nun folgt die eigentliche Pilgerfahrt (9,34.33–9,51.23). Sie besteht aus folgenden Elementen: In stereotypen Sätzen (meist nur einem oder zwei Versen) wird der Zug Baladevas von Tīrtha zu Tīrtha geschildert. Vaiśampāyana gibt eine kurze Beschreibung des Ortes. Darauf will Janamejaya meist noch weitere Informationen, worauf Vaiśampāyana ausführlich die mit dem Tīrtha verbundene Legende erzählt. Diese Legenden stehen in keinerlei Zusammenhang mit der Figur Baladevas.

Ich habe oben das Wort stereotyp verwendet. Tatsächlich sind die Beschreibungen des Zuges von Baladeva im *Inhalt* stereotyp: Er kommt zu einem Tīrtha, badet, beschenkt die Brahmanen und zieht weiter, wobei nicht immer alle Elemente zur Anwendung kommen. Die Formulierungen aber sind völlig verschieden. Das heisst, ein stereotypes Verhalten wird mit einer sehr grossen Variation

ersetzt. In Indien wären hier v.a. Bhīṣma (vgl. 1,94) und Vyāsa zu nennen. In dieselbe Kategorie gehören eigentlich auch Namen wie *pralambahan*.

132 Dass Baladeva den Pflug in 9,59 verwendet, ist für mich kein Gegenargument. Möglicherweise hat bereits der Erzähler dieses Textstückes den Ursprung des Namens nicht mehr gekannt.

133 Der ihm die ganze Zeit schon erzählt, was Saṃjaya dem Dhṛtarāṣṭra berichtet.

134 Davor wird nochmals die Vorgeschichte referiert. Siehe dazu oben S. 48.

von Formulierungen beschrieben. Dies zeigt sich auch in der Zahl der Beinamen Baladevas. Nirgendwo sonst erhält er so viele Beinamen wie im Abschnitt 9,34–53.

Der dritte Teil ist ebenfalls noch Teil der Pilgerfahrt, rückt aber Baladeva wieder mehr in den Vordergrund (9,51.24–9,53): Am Vṛddhakanyāṭrtha hört Rāma vom Tod Śalyas und ist darüber sehr traurig (9,51.24). Er zieht weiter und kommt nach Kurukṣetra, das hier auch Samantapañcaka genannt wird. Dort trifft er auf eine Schar von Ṛṣis, die ihm den Grund für die Heiligkeit von Kurukṣetra und die eines weiteren Tīrthas angeben (9,51.25–9,53.8).¹³⁵ Dann verabschiedet er sich von ihnen, lässt auch sein Gefolge zurück und steigt nach Plakṣaprasravaṇa und Kārapacana hinauf (9,53.9–11). Von da geht er zum Āśrama von Mitra und Varuṇa an die Yamunā. Dort trifft er verschiedene Ṛṣis, die ihm Geschichten erzählen (9,53.12–14). Auch Nārada kommt dorthin, um Baladeva zu treffen. Man fragt ihn über die Schlacht aus. Nārada berichtet unter anderem, wie Duryodhana sich in einem See versteckt habe und von Kṛṣṇa und den Pāṇḍavas wieder herausgelockt worden sei. Nun sei er gerade dabei, mit Bhīma einen Kampf zu beginnen. Baladeva solle doch hingehen und zusehen (9,53.15–31). Darauf verabschiedet sich Baladeva und schickt sein Gefolge nach Dvārakā zurück (9,53.32–33). Er rezitiert zwei Triṣṭubhs zum Lobe der Sarasvatī (9,53.34–35) und fährt dann frohgemut mit seinem Wagen zum Kampfplatz (9,53.36–37).

Dieser Abschnitt bietet ein Problem: Wenn Śalya schon tot ist, als Baladeva Kurukṣetra erreicht, und der Keulenkampf zwischen Bhīma und Duryodhana am selben Abend stattfindet, bleibt unserem Helden höchstens ein halber Tag, um via Plakṣaprasravaṇa zur Yamunā und wieder zurück zu wandern, denn Śalya stirbt am Mittag des letzten Kampftages. Zwei Lösungen bieten sich an: Die eine ist, dass alle diese Örtlichkeiten sehr nahe beieinander liegen. Hier wäre eine vollständige Untersuchung der Orte in und um Kurukṣetra, wie sie das MBh darstellt, zu leisten, etwas, was diese Arbeit nicht erfüllen kann.¹³⁶ Die andere Lösung liegt in der Möglichkeit, dass diese Zeitdifferenz unserem Erzähler entweder nicht bewusst oder nicht wichtig war.

Das Problem verschärft sich noch angesichts der Zeitangaben, die der Text selber gibt: Baladeva sagt in 9,33.5 selbst, er sei zweiundvierzig Tage unterwegs gewesen.¹³⁷ Wenn man die Angabe in 5,154 ernst nimmt, ist Baladeva aufge-

135 Hier ist also Baladeva und nicht mehr Janamejaya der direkte Zuhörer!

136 SCHWARTZBERG (1992), S. 13–16 setzt Kurukṣetra sowohl als Ort wie auch als Gebiet an. Das Gebiet befindet sich meist zwischen Sarasvatī im Norden und Dr̥ṣadvatī im Süden. CUNNINGHAM (1963), S. 280f. bestätigt dies, kann aber nicht sagen, wie weit sich das Gebiet nach Osten und Westen ausdehnt. PARUI (1976) untersucht die Tīrthas in Kurukṣetra eingehend, bleibt aber, was genaue geographische Angaben angeht, sehr vage.

137 Er sagt dies einmal in Zahlen (*catvāriṃśad ahāny adya dve ca*) und einmal durch die Angabe der Nakṣatras (*puṣyena samprayāto 'smi śravaṇe punar āgataḥ* – Vgl. hierzu THIBAUT (1899),

brochen, nachdem die Heere bereits die Kriegslager auf dem Kurukṣetra bezogen hatten. Die Heere müssten also mit dem Beginn der Schlacht vierundzwanzig Tage gewartet haben. Das ist reichlich unwahrscheinlich. Damit spricht der Zeitbezug im ganzen Tīrthayātrāparvan eher für die zweite der beiden Lösungen.¹³⁸

Es bietet sich an, die Pilgerfahrt des Baladeva mit einigen anderen Abschnitten zu Tīrthas im MBh zu vergleichen.¹³⁹ Dazu gehören die Tīrthayātrā des Arjuna¹⁴⁰ und die, welche die Pāṇḍavas ohne Arjuna während ihres Exiles im Wald unternehmen.¹⁴¹ Zusätzlich zu diesen real stattfindenden Tīrthayātrās finden sich in Buch 3 noch zwei Beschreibungen von Tīrthas. Die eine wird von Pulastya dem Bhīṣma vorgetragen (was Nārada wiederum dem Yudhiṣṭhira referiert; 3,80–83), die andere von Dhaumya dem Yudhiṣṭhira (3,85–88). Beide unterscheiden sich stilistisch von den anderen Texten dahingehend, dass es sich bei ihnen um Listen von Tīrthas handelt, die vom Sprecher als Monologe vorgetragen werden und kaum irgendwelche Legenden enthalten.

Die Tīrthayātrā des Arjuna ist keine eigentliche Tīrtha-Beschreibung, weil hier erzählerisch vor allem Gewicht auf Arjunas Heldentaten und Frauenabenteuer gelegt wird.¹⁴² Namentlich genannte Tīrthas kommen nur wenige vor, und eine Legende wird nur einmal erzählt, als es darum geht, einige von Krokodilen heimgesuchte Tīrthas von diesen Untieren zu befreien. Aber diese Legende steht im direkten Zusammenhang mit der Aufgabe Arjunas, diese Krokodile zu überwinden.

Die Tīrthayātrā der Pāṇḍavas führt im Gegensatz zu der Baladevas zuerst nach Osten, bis zur Mündung der Gaṅgā, und dann über Zentral- und Südindien nach Prabhāsa, wo das Treffen mit Kṛṣṇa und Baladeva stattfindet,¹⁴³ und schliesslich nordwärts in den Himālaya, wo sich die Gandhamādana-Episode anschliesst. Ihr Stil unterscheidet sich stark von der Tīrthayātrā des Baladeva:

S. 12–19 und RENOU (1953), S. 734). In 9,34.9 und 9,34.14 bezeichnet allerdings *puṣya* den Tag, an dem die Pāṇḍavas gegen die Kauravas aufbrechen. Baladevas Aufbruch findet unter *maitre nakṣatrayoge* statt (9,34.12), wobei unklar bleibt, ob hier ein konkretes Nakṣatra gemeint ist.

138 Vgl. auch HOPKINS (1903), S. 30 und 53. Dazu, dass dieser Befund auch diachron zu interpretieren ist, vgl. unten S. 75.

139 Für einen solchen Vergleich siehe auch OBERLIES (1995) und (1996). Die erste Arbeit behandelt 9,34–53 nur am Rande und setzt mit ihrer ritualistischen Interpretation der Pāṇḍava-Tīrthayātrā (die Tīrthayātrā als Teil einer epischen Dramatisierung des Rājasūya) VAN BUITENEN (1972) fort. Im folgenden (1996) löst er sich von VAN BUITENEN und interpretiert die Tīrthayātrās als Zusätze der Pāñcarātra-Schicht.

140 1,205–210. Siehe dazu auch oben S. 33.

141 3,90–140, wobei hier das Ende der Tīrthayātrā nahtlos in die Gandhamādana-Episode übergeht. Vgl. GRÜNENDAHL (1993a), S. 103f.

142 Derselben Meinung ist auch HOPKINS (1978), S. 370f.

143 Siehe oben S. 46.

Die Legenden werden auf der Tīrthayātrā selbst, nämlich von Lomaśa dem Yudhiṣṭhira, erzählt. Die Wanderung hingegen wird oft nur indirekt berichtet, indem Lomaśa dem Yudhiṣṭhira die Gegend beschreibt, durch die sie gerade ziehen. Episoden werden nur sehr unregelmässig eingefügt, und wenn, dann oft über ihren eigentlichen Zweck (den Ursprung des Tīrthas zu beschreiben) hinaus ausgedehnt. Insgesamt macht die Tīrthayātrā der Pāṇḍavas sehr viel weniger den Eindruck eines durchkomponierten Stückes.¹⁴⁴

In diesem Sinne kann man feststellen, dass die Tīrthayātrā des Baladeva durch ihre Systematik und Geschlossenheit ein stilistisches und inhaltliches Unikum im Rahmen des MBh darstellt.

2.7 Der Untergang der Yādavas

Wie alle bedeutenden Yādavas hat Baladeva seinen letzten Auftritt im Mauslaparvan, dem 16. Buch des MBh. Von Janamejaya darum gebeten, erzählt Vaiśampāyana in 16,2–8 den Untergang von Kṛṣṇas Familie:

Sāmba, Sārāṇa und einige andere Yādavas beleidigen Viśvāmitra, Kaṇva und Nārada, indem sie Sāmba als schwangere Frau verkleiden und die Weisen fragen, was für ein Geschlecht das Kind haben werde.¹⁴⁵ Jene verfluchen Sāmba dazu, eine Keule zu gebären, mit der sich die Yādavas gegenseitig töten werden. Die Keule wird geboren, pulverisiert und ins Meer geworfen. Āhuka verbietet hierauf das Trinken von Surā.¹⁴⁶ Es zeigen sich verschiedene unheimliche Zeichen. Dessen ungeachtet lassen die Yādavas nicht ab von ihrem gottlosen Tun.¹⁴⁷ Nur Baladeva und Kṛṣṇa halten an den Tugenden fest. Kṛṣṇa hält die vorausbestimmte Zeit für den Untergang für gekommen und befiehlt eine Tīrthayātrā nach Prabhāsa (16,3). Noch unheimlichere Zeichen erscheinen. Kṛṣṇas Wagen und Diskus gehen verloren, ebenso die Banner von Baladeva und Kṛṣṇa. Schliesslich bricht man nach Prabhāsa auf. Die Yādavas treiben es unterwegs

144 Vgl. hierzu auch die etwas andere Darstellung bei OBERLIES (1995). Er stellt fest, dass die Pāṇḍavas dieselbe Wanderroute verfolgen wie Arjuna (ebenda, S. 112f.), und vermutet daraus einen inhaltlichen Zusammenhang. Seine synchron richtige Beobachtung lässt sich diachron allerdings noch weiter interpretieren. Vgl. unten S. 103.

145 SCHEUER (1982), S. 72 sieht hierin die Geschlechtervermischung, wie sie am Ende des Kaliyuga stattfindet, doch krankt seine These daran, dass das MBh nach eigener Vorstellung am Ende des Dvāparayuga spielt.

146 16,2.18 Das Surā-Verbot findet eine Parallele beim Angriff Śālvas (3,16.12). Ist der übermässige Alkoholgenuss ein allgemeines Problem der Yādavas? Wohl kaum, denn in beiden Fällen handelt es sich um Krisensituationen. Dass solche z.B. in Hāstinapura nie eintreten, mag der einzige Grund sein, dass wir nie von einem Alkoholverbot durch Yudhiṣṭhira hören.

147 16,3.8: *nāpatrapanta pāpāni kurvanto vṛṣṇayas tadā |*
prādvīṣaṇ brāhmaṇāṃś cāpi pitṛṇ devāṃś tathaiva ca ||

immer wilder.¹⁴⁸ In Prabhāsa findet ein wüstes Trinkgelage statt. Dabei kommt es zum Streit zwischen Sātyaki und Kṛtavarman. Sātyaki erschlägt Kṛtavarman, worauf die Bhojas über ihn herfallen. Er stirbt zusammen mit Pradyumna, der ihm zu Hilfe geeilt ist. Kṛṣṇa wirft Riedgräser unter die Leute, die zu Keulen werden. Ein allgemeines Gemetzel setzt ein, dem Kṛṣṇa zuerst zusieht, am Ende sich aber selbst einmischt und die letzten seiner Familie, bis auf Babhru und Dārūka, niedermacht. Die beiden drängen ihn dazu, sich zu Baladeva zu begeben (16,4.46). Sie finden Baladeva meditierend unter einem Baum (16,5). Kṛṣṇa schickt Dārūka nach Hāstīnapura und Babhru nach Dvārakā. Babhru wird aber gleich getötet.¹⁴⁹ Darauf geht Kṛṣṇa selbst nach Dvārakā und nimmt von seinem Vater Abschied. Er will zusammen mit Baladeva im Wald Askese üben. Gerade als Kṛṣṇa wieder bei ihm eintrifft, stirbt Baladeva. Eine Schlange verlässt seinen Mund und kriecht ins Meer, wo sie von Schlangen und Gott Varuṇa willkommen geheißen wird. Kṛṣṇa zieht sich in den Wald zurück, wo ihn Jarā erschiesst. Er steigt in den Himmel auf und nimmt dort seinen Platz wieder ein. In den drei folgenden Kapiteln (16,6–8) wird geschildert, wie Arjuna nach Dvārakā kommt, die Toten verbrennt und die Frauen und Kinder nach Hāstīnapura führt. Dvārakā versinkt im Meer. Dieser Teil der Geschichte ist für meine Arbeit ohne Bedeutung.

Es fällt auf, dass die ganze Geschichte sehr elliptisch erzählt wird. Zwischen der Keule, die Sāmba gebiert, und den Riedgräsern, die nachher zu Keulen werden, gibt es keine Verbindung. Und doch muss es sie geben, wenn der Fluch der drei Brahmanen sich erfüllen soll.¹⁵⁰ Ähnlich liegt die Sache bei Babhru, der ohne erkennbaren Grund überlebt, um dann einen ganz eigenen Tod zu sterben. Dies lässt das Gefühl aufkommen, dass hier eine verkürzte Fassung der Erzählung vom Untergang der Yādavas vorliegt, in der vieles als bekannt vorausgesetzt und darum nicht ausführlich geschildert wird.¹⁵¹

148 Es zeigt sich ein interessanter Kontrast zwischen der von Frömmigkeit geprägten Beschreibung des Auszuges zur Tīrthayātrā in 9,34.15–32 und dem nicht sehr pilgerhaften Verhalten der Yādavas in 16,4.6–14. Ob dieser Gegensatz bewusst gestaltet wurde, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen.

149 Er wird von der Keule eines Jägers erschlagen (16,5.5). Die ganze Episode ist rätselhaft. Warum wird hier Babhru gesondert behandelt?

150 Ich glaube nicht, dass ein Brahmanenfluch, der sich nicht erfüllt, in der indischen Literatur überhaupt denkbar wäre. In manchen Purāṇa-Versionen wird berichtet, dass der Staub der Keule zu den Riedgräsern wird, mit denen sich die Yādavas gegenseitig erschlagen (vgl. Viṣṇupurāṇa 5,37).

151 RUBEN (1941), S. 318–320 macht eine Konkordanz zwischen MBh 16 und der entsprechenden Stelle im Brahmapurāṇa (Brahmapurāṇa 210–212). In einem Vergleich zeigt sich aber, dass die beiden Fassungen kaum wörtliche Übereinstimmungen aufweisen. Inhaltlich stimmen sie zwar im grossen und ganzen überein, doch sind die Themensetzungen (v.a. in theologischer Hinsicht) und der Stil völlig verschieden. Dasselbe ist von Viṣṇupurāṇa 5,37–38 zu sagen, das mit Brahmapurāṇa 210–212 mehrheitlich identisch ist (vgl. SCHREINER/SÖHNEN (1987), S. 820). Völlig

Welche Rolle spielt Baladeva beim Untergang der Yādavas? Dies ist nicht ganz klar: Zu Beginn des Saufgelages in Prabhāsa wird er unter den Trinkenden genannt.¹⁵² Doch im nachfolgenden Kampf ist er offenbar abwesend, denn wie sonst könnten Babhru und Dārūka Kṛṣṇa am Ende des Kampfes auffordern, sich zu Baladeva zu begeben,¹⁵³ wenn dieser schon zur Stelle ist? Sie finden Baladeva einsam unter einem Baum, in Gedanken versunken.¹⁵⁴ Er scheint sich also frühzeitig vom Fest zurückgezogen zu haben. Oder war er gar nie dabei? Tatsächlich ist das Wort *rāmaḥ* in 16,4.15a mit einer Schlangenlinie als unsichere Lesart gekennzeichnet. D_{5,6} und S¹⁵⁵ schreiben an dieser Stelle *kāmaṃ sahitāḥ* (statt *rāmaḥ sahitāḥ*). *sahitāḥ* ist an dieser Stelle schwieriger zu konstruieren und hätte darum den Vorzug der *lectio difficilior*.¹⁵⁶ Da *kāmaṃ* und *sahitāḥ* in den Lesarten nicht zu trennen sind, spräche dies dafür, dass Baladeva überhaupt nicht am Saufgelage teilnimmt.

Dies bringt eine Parallele zur Schlacht von Kurukṣetra: Während Kṛṣṇa am kriegesischen Geschehen teilnimmt und sich dabei alles andere als mit Ruhm bedeckt (auch wenn er für die Ermordung seiner Verwandten später nie getadelt wird), hält sich Baladeva vom Kampf fern und gibt sich religiösen Praktiken hin, dort geht er auf eine Tīrthayātrā, hier versenkt er sich in Meditation.

Das andere wichtige Ereignis ist der Tod des Baladeva. Um diesen – und den unmittelbar folgenden Tod Kṛṣṇas – ganz zu verstehen, müssen wir uns auf den von SCHREINER eingeführten Begriff vom »Tod des Yogin« einlassen.¹⁵⁷ Der »Tod des Yogin« ist ein im MBh noch mehrmals verwendetes Erzählmotiv, worin ein Mensch stirbt, bevor er stirbt, indem er sich durch yogische Versenkung derart von der Welt zurückzieht, dass er faktisch seinen Körper schon verlassen hat. Das physische Sterben ist nur noch die »Besiegelung des bereits Erreichten«.¹⁵⁸ Ein solches Sterben hat die Erlösung zur Folge.

anders verlaufen die buddhistische und jainistische Fassung der Erzählung. Vgl. RUBEN (1941), S. 248–250 und JACOBI (1888). Interessant ist, dass sich der Verweis auf den Untergang der Yādavas in Arthaśāstra 1,6.10 diesen Fassungen anzuschliessen scheint.

152 16,4.15: *kṛṣṇasya saṃnidhau rāmaḥ sahitāḥ kṛtavarmaṇā |*
apibad yuyudhānaś ca gado babhrus tathaiva ca ||

153 16,4.46: *bhagavan saṃhṛtaṃ sarvaṃ tvayā bhūyiṣṭham acyuta |*
rāmasya padam anviccha tatra gacchāma yatra saḥ ||

154 16,5.1cd: *athāpaśyan rāmam anantavīryaṃ |*
vrkṣe sthitaṃ cintayānaṃ vivikte ||

155 Der Apparat verzeichnet hier T, G_{1-3,5}, M, aber es existieren laut der Einleitung (BELVALKAR: CE 16, S. XI) nur vier Handschriften mit dem Siglum G. G₄ ist aus unerfindlichen Gründen inexistent. Damit entspricht diese Angabe der Angabe S.

156 Andere Argumente können hier nicht geltend gemacht werden, weil D_{5,6} sehr oft mit S zusammengehen (BELVALKAR: CE 16, S. XXVII). Es handelt sich also um einen Widerspruch zwischen N und S (zu dieser Problematik vgl. RUBEN (1930), S. 244f.). Für eine *lectio difficilior* spricht auch, dass verschiedene S-Handschriften in 16,4.15c *apiban* statt *apibad* schreiben. Offenbar wurde hier versucht, die grammatikalische Scharte mit anderen Mitteln auszuwetzen.

157 Vgl. SCHREINER (1988a). Wieder aufgenommen in SCHREINER (1991), S. 26–30.

158 SCHREINER (1988a), S. 15.

SCHREINER untersucht zwar den Tod Kṛṣṇas in diesem Zusammenhang,¹⁵⁹ doch lässt er den Tod des Baladeva aus. Auch dieser ist aber eindeutig ein »Tod des Yogin«. *yogayukta*, was kurz darauf auch von Kṛṣṇa gesagt wird, wird hier auf Baladeva angewendet.¹⁶⁰ Baladevas Tod ist sogar ein vollkommenerer »Tod des Yogin« als der Kṛṣṇas: Kṛṣṇa wird, als er sich in der Versenkung befindet, von Jarā in den Fuss geschossen. Schon gestorben und in den Himmel aufsteigend, nimmt er aber noch einmal Kontakt mit der Welt auf, indem er Jarā tröstet.¹⁶¹ Seine Loslösung von der Welt ist damit unvollkommen. Auffällig ist, dass dies die Figur Kṛṣṇas nicht anzugreifen vermag, wie auch alle anderen Brüche der Norm zuvor. Wir haben den schon oft angesprochenen Gegensatz vor uns: Baladeva entspricht selbst im Tod der Norm, während Kṛṣṇa einen Weg findet, selbst im Tod die Norm seinen Zwecken anzupassen.¹⁶²

Ungewöhnlich ist auch die Form, in der Baladeva seinen Körper verlässt: Eine Schlange kommt aus seinem Mund und kriecht ins Meer, wo sie von anderen Schlangen und Gott Varuṇa persönlich ehrenvoll empfangen wird (16,5.12–15). RUBEN hat diese Schlange als »Seelentier« gedeutet.¹⁶³ Eine solche Darstellung der Seele durch eine Schlange wäre im indischen Kontext meines Wissens einmalig. Ich vermute darum mit HOPKINS,¹⁶⁴ dass es sich hier um die weiter oben vermisste Darstellung von Baladevas Exkarnation handelt.¹⁶⁵ Diese Schlange wäre somit Śeṣa, was auch erklären würde, warum die Fürsten der Schlangen und Gott Varuṇa selbst ihn empfangen und ehren wie einen hochgestellten Gast. Zudem wäre damit der Tod Baladevas parallel zum Tode Kṛṣṇas, der nach seinem Aufstieg in den Himmel von allen Göttern verehrt wird und wieder seinen angestammten Platz einnimmt. Wir haben also zwei Exkarnationen vor uns, die Pendants zu den in 1,61 beschriebenen Inkarnationen. 1,61 zeigt sich somit auch hier als besser im MBh verankert als die Alternativ-Erzählung in 1,189.

159 SCHREINER (1988a), S. 14f.

160 16,5.11cd–12ab: *tato gatvā keśavas taṁ dadarśa |*
rāmaṁ vane sthitam ekaṁ vivikte ||
athāpaśyad yogayuktasya tasya |
nāgaṁ mukhān niḥsarantaṁ mahāntam |

161 16,5.21cd: *āśvāsayat taṁ mahātmā tadānīm |*
gacchann ūrdhvaṁ rodasī vyāpya lakṣmyā ||

162 In diesem Sinne wäre wohl auch der Begriff *yogācārya* (16,5.23c) in der abschliessenden Apotheose Kṛṣṇas zu verstehen. SCHREINER (1988a), S. 14 möchte dieses Stück vom Rest textkritisch scheiden, vor allem auch wegen des häufig auftretenden Vokatives *rājan*. Könnten diese Vokative aber nicht dazu dienen, den Leser/Zuhörer in dieser entscheidenden Passage anzusprechen und seine erhöhte Aufmerksamkeit zu erlangen?

163 RUBEN (1941), S. 243.

164 HOPKINS (1915), S. 24.

165 Vgl. oben S. 28.

Damit erhält jedoch der »Tod des Yogin« in 16,5 eine völlig neue Konnotation, denn Kṛṣṇa und Baladeva sterben nicht in die Erlösung hinein, sondern in ihr eigentliches Gottsein. Der Tod ist nicht ein Ende oder ein Ausgang, sondern eine Rückkehr nach getaner Arbeit. Das Motiv vom »Tod des Yogin« wird hier mit einem eigentlich nicht kompatiblen Motivtyp, nämlich dem von der Inkarnation der Gottheit, verbunden. Der »Tod des Yogin« wird seines eigentlichen Sinnes beraubt, erhält aber gleichzeitig seine Bestätigung als die beste aller Todesformen, denn sogar die Gottheiten – hier Śeṣa und Nārāyaṇa – sterben, wenn sie als Inkarnierte in ihre ursprüngliche Form zurücksterben, auf diese Weise.¹⁶⁶

Zum Schluss möchte ich noch auf ein kleines Detail eingehen: In 16,4.5 wird berichtet, dass die Apsarasen die Banner von Baladeva und Kṛṣṇa stehlen. Das Banner des Baladeva zeigt einen *tāla*, eine Weinpalme.¹⁶⁷ Im Umfeld und während der Tīrthayātrā wird Baladeva auch als *tālaketu* und *tāladhvaja* bezeichnet.¹⁶⁸ Dieser *tāla* hat unter den Indologen deshalb Bedeutung erlangt, weil er dazu benutzt wurde, die Verbindung Balarāmas zu den Nāgas und/oder zum Rauschtrank zu beweisen.¹⁶⁹ Dieser Beweis steht auf wackligen Füßen: Im MBh gibt es noch zwei andere Personen, die als *tālaketu* bzw. *tāladhvaja* bezeichnet werden. Der eine, ein sonst unbekannter Gegner Kṛṣṇas,¹⁷⁰ kann hier vernachlässigt werden. Der andere aber ist niemand sonst als Bhīṣma.¹⁷¹ Nun wissen wir von Bhīṣma weder, dass er häufig dem Alkohol zuspricht, noch dass er mit den Nāgas in einer besonderen Verbindung steht. Damit ist dieses Argument hinfällig.

2.8 Saṃkarṣaṇa

Seit Beginn von Kapitel 2 meiner Arbeit habe ich fast nur von Baladeva, also dem einen Aspekt des Balarāma, gesprochen. Es ist nun an der Zeit, auf den anderen Aspekt, Saṃkarṣaṇa, einzugehen, um herauszufinden, wie weit diese scharfe Trennung zwischen dem *vyūha* und dem Bruder Kṛṣṇas den Tatsachen entspricht.

166 Der »Tod des Yogin« ist damit als Motiv vermutlich älter als das Inkarnations-Motiv. Ob dies auch auf die Verwendung der beiden Motive in 16,5 zutrifft, vermag ich nicht zu sagen.

167 Vgl. PW, s.v.

168 9,33.2, 9,36.20, 9,40.35 und 9,53.10.

169 Vgl. JAISWAL (1967), S. 52, JOSHI (1979), S. 48f. und 56 und BHATTACHARYYA (1988), S. 451.

170 3,13.30. Zum grösseren Zusammenhang dieses Verses vgl. oben S. 43.

171 5,148.5, 6,16.41, 6,45.9, 6,56.21 und 6,100.14.

Zuerst ist aber eine Präzisierung notwendig: Das Wort *vyūha* tritt im MBh an keiner Stelle im Zusammenhang mit Balarāma auf. Dasselbe gilt für die Stellen, in denen Saṃkarṣaṇa in der klassischen Reihe Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha auftritt. Wenn ich also in diesem Abschnitt von *vyūha*-Lehre spreche, so muss sich der Leser darüber im Klaren sein, dass dies ein Hilfsbegriff ist. Er bezeichnet das gemeinsame Auftreten von Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha als Erscheinungen der höchsten Gottheit.

Die *vyūha*-Lehre wird im MBh an verschiedenen Stellen erwähnt. Ich werde zuerst diese Stellen hinsichtlich ihrer Aussagen über Saṃkarṣaṇa vergleichen und anschliessend auf die Frage der Identität oder Nicht-Identität von Baladeva und Saṃkarṣaṇa eingehen.

Die prominenteste, wenn auch nicht die erste, Stelle, die sich mit dem *vyūha* Saṃkarṣaṇa befasst, ist 12,326. Dieses Kapitel ist das letzte des ersten Teils des Nārāyaṇīya.¹⁷² Es enthält eine ausführliche Lehrrede Nārāyaṇas an seinen Verehrer Nārada. Hierbei kommt er dreimal auf die *vyūha*-Lehre zu sprechen: Das erste Mal (12,326.35–37) lehrt er, dass der Körper aus den Elementen¹⁷³ besteht, dass er sich aber nicht regen kann ohne den *jīva*. Der *jīva* wird auch Śeṣa und Saṃkarṣaṇa genannt.¹⁷⁴ Auf ihn folgt Pradyumna, in dem alle Wesen untergehen und der Sanatkumāraschaft erlangt hat.¹⁷⁵ Das *manas* aller Wesen wird Pradyumna genannt. Von diesem wurde Aniruddha geboren. Er ist Täter und Ursache, Schöpfer der Welt und wird *īśāna* genannt.

Gleich darauf spricht Nārāyaṇa nochmal von den *vyūha*-Gestalten (12,326.38–39): Den eigenschaftslosen Vāsudeva soll man als *jīva* Saṃkarṣaṇa kennen. Aus Saṃkarṣaṇa ist Pradyumna, der zu *manas* geworden ist (*manobhūtaḥ*), und aus diesem ist Aniruddha, der *ahaṃkāra* und *maheśvara* genannt wird, entstanden.

Nach einer längeren Ausführung, in der von der Einsetzung Brahmās gesprochen wird, kommt Nārāyaṇa noch einmal auf die *vyūhas* zurück (12,326.68–70): Seine vierte Gestalt (*mūrti*) hat den unvergänglichen Śeṣa geschaffen. Dieser ist Saṃkarṣaṇa. Er hat Pradyumna geboren. Von Pradyumna stammt er als seine eigene Schöpfung immer wieder. Von Aniruddha stammt Brahmā und von ihm die ganze Welt.

172 Für die Aufteilung des Nārāyaṇīya in zwei Teile vgl. SCHREINER: NS, S. 1. Vgl. auch den Aufsatz von OBERLIES: NS, S. 119–138, der v.a. auf die diachronen Aspekte der Stelle eingeht.

173 Erde, Wind, Raum, Wasser und Licht. 12,326.32.

174 12,326.35ab: *sa jīvaḥ parisaṃkhyātāḥ śeṣaḥ saṃkarṣaṇaḥ prabhuh* |

175 12,326.35cd: *tasmāt sanatkumāratvaṃ yo labheta svakarmaṇā* ||

Die Konstruktion, namentlich der Optativ, ist für mich nicht ganz durchsichtig. Zur Verbindung zwischen Pradyumna und Sanatkumāra vgl. 1,61.91. Dort ist das Verhältnis jedoch gerade umgekehrt (Pradyumna geht aus Sanatkumāra hervor).

Alle drei Passagen zu den *vyūhas* haben gemeinsam, dass sie sehr kurz und gerade darum unverständlich sind. Insgesamt sind vier *vyūhas* vorhanden: Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha. Alle vier haben eine Entsprechung in der Psyche des Menschen: Vāsudeva ist der *kṣetrajña*, Saṃkarṣaṇa der *jīva*, Pradyumna das *manas* und Aniruddha ist der *ahaṃkāra*. Ebenso, aber hier wird die Reihe sehr viel undeutlicher, hat jeder eine Entsprechung in der Götterwelt: Vāsudeva entspricht Bhagavān (= Nārāyaṇa?), Saṃkarṣaṇa Śeṣa, Pradyumna Sanatkumāra und Aniruddha entspricht Maheśvara (= Śiva?). Hier bleibt aber einiges unklar: Pradyumna – und nicht Aniruddha, wie man es erwarten würde, wäre er tatsächlich Śiva, – wird als der bezeichnet, in dem alle Wesen untergehen. Aniruddha hingegen ist einmal der Erschaffer von, ein andermal identisch mit Brahmā.¹⁷⁶ Die Identifikation des Vāsudeva schliesslich ist reine Konjektur. Die vier *vyūhas* sind einander untergeordnet, indem der folgende aus dem vorhergehenden entsteht. Dies wird aber in 12,326.38 durchbrochen, indem hier Vāsudeva und Saṃkarṣaṇa miteinander identifiziert werden.

Die Aussagen zu den *vyūhas* in 12,326 sind also in sich nicht stimmig. Die Frage ist, wie dies zu interpretieren ist. Möglicherweise haben wir einen Text vor uns, der nicht von einem Dogmatiker verfasst wurde und der darum in den Details nicht immer logisch ist. Dieser Nicht-Dogmatiker hat für seinen Text eine oder mehrere Quellen kompiliert, vielleicht zusammengefasst. Solches legen auch Wendungen wie *paripatthyate* (12,326.36), *ucyate* (12,326.39) oder *proktaḥ* (12,326.68) nahe. Sie deuten an, dass etwas referiert wird, was zumindest in bestimmten Kreisen zum Allgemeinwissen zählte.¹⁷⁷ Da das Hauptinteresse des Verfassers nicht in der Stimmigkeit der *vyūha*-Lehre lag, konnten sich Widersprüche einschleichen.¹⁷⁸

In 12,332, im zweiten Teil des Nārāyaṇīya, berichten Nara und Nārāyaṇa dem Nārada von dem Weg, den die Toten nach dem Tod nehmen (12,332.13–18): Die unbefleckten (von Gutem und Üblem) gehen durch das Tor der Sonne, werden dort verbrannt und gehen in den Gott Aniruddha ein. Von ihm entlassen gehen sie in Pradyumna ein, indem sie zu *manas* geworden sind (*manobhūtāḥ*). Von Pradyumna entlassen gehen sie zum *jīva* Saṃkarṣaṇa. Die reinsten gehen schliesslich in den *kṣetrajña* Vāsudeva ein.

Die Stelle unterscheidet sich in der Erzählabsicht von den vorhergehenden: Hier geht es nicht um die Entstehung und Definition der vier *vyūhas*, sondern um den Weg der Toten. Ihr Aufstieg geht rückwärts durch die *vyūhas*, bis sie am Ende im ersten, Vāsudeva, die Erlösung finden.¹⁷⁹ Ich bin der Meinung, dass die

176 Dies ist vielleicht kein Widerspruch, sondern allein auf die verkürzte Aussage in 12,326.37 zurückzuführen. Ähnlich kann in anderem Kontext Viṣṇu als der Schöpfer gelten, auch wenn Brahmā die eigentliche »Knochenarbeit« tut.

177 Vgl. dazu SCHREINER (1991), S. 179, der auf ebensolche Stellen in der Bhagavadgītā hinweist.

178 Vgl. hierzu BOCK-RAMING (1992), insbesondere S. 324–326.

Frage nach dem Weg der Toten die zentrale Frage der *vyūha*-Lehre ist, aus der sich die in 12,326 geschilderten Emanationen erst sekundär ableiten. Somit wäre 12,332.13–18 die für die *vyūha*-Lehre zentrale Stelle im Nārāyaṇīya.

Damit lösen sich auch die Unstimmigkeiten in den Stellen in 12,326 auf: Die Entsprechungen in der Götterwelt sind undeutlicher, weil sie für die Lehre zweitrangig sind. In Pradyumna gehen die Wesen nicht am Weltende unter, sondern sie gehen in ihn, ins *manas*, ein, nachdem sie ihre Individualität (*aham-kāra*) hinter sich gelassen haben. Es fragt sich sogar, ob mit den Namen, die ich als Entsprechungen in der Götterwelt identifizierte, tatsächlich göttliche Wesen gemeint sind: So könnte *śeṣa*, was auch »der Rest« bedeutet, das sein, was unmittelbar vor der völligen Auflösung noch übrig ist.¹⁸⁰

Die neben dem Nārāyaṇīya wichtigste Stelle zu den *vyūhas* ist zweifellos die Belehrung Duryodhanas durch Bhīṣma.¹⁸¹ Duryodhana will nach dem vierten Schlachttag wissen, warum die Pāṇḍavas nicht zu besiegen sind. Bhīṣma preist darauf die Grösse von Nara und Nārāyaṇa, vor allem aber von Vāsudeva. Darin kommt er dreimal auch auf Saṃkarṣaṇa zu sprechen: Beim ersten Mal (6,61.65–66) spricht Brahmā einen Hymnus auf Vāsudeva: »Nachdem du dich, Kṛṣṇa, selbst als Saṃkarṣaṇa *deva* geschaffen hast, hast du dich selbst als Pradyumna geschaffen. Aus dem Pradyumna wurdest du zum Aniruddha, und Aniruddha hat mich, den Brahmā, geschaffen.«

Im zweiten Abschnitt (6,62.39–40) spricht Bhīṣma selbst. Er sagt, dass derjenige, welcher von Saṃkarṣaṇa, der am Übergang vom Dvāpara- zum Kaliyuga die Sātvata-Weise angenommen habe, besungen worden sei,¹⁸² es sei, der in jedem *yuga* die Welt neu erschaffe.¹⁸³

179 Für eine genauere Analyse dieser Lehren und ihre Einordnung im Kontext des MBh vgl. GRÜNENDAHL: NS, S. 198–201.

180 So auch MALINAR: NS, S. 278f. Ähnliche Interpretationen liessen sich möglicherweise auch für Sanatkumāra (der jenseits von Alter und Tod steht) und Maheśvara (hat er etwas mit dem *īśvara* des Yoga-Systems zu tun?) finden. Vgl. auch SCHRADER (1973), S. 165f., dem diese Möglichkeit der Interpretation völlig entgeht, weil er auf den diachronen Blickwinkel fixiert ist.

181 6,61–64. Für eine ausführliche Analyse dieses Abschnittes vgl. GRÜNENDAHL: NS, S. 213–218.

182 *sātvataṃ vidhim āsthāya gītaḥ saṃkarṣaṇena yaḥ* |

Vgl. PW, s.v. *vidhi* und *sthā-* + *ā*. BHANDARKAR (1913), S. 8 und SCHRADER (1973), S. 16–18 gehen, offenbar gestützt auf die Pāñcarātra-Saṃhitās, davon aus, dass Saṃkarṣaṇa eine Lehre verkündet habe. Im MBh gibt es keine weiteren Hinweise darauf. Zum Begriff *sātvata vidhi* als einer bestimmten Form von Opfer vgl. OBERLIES: NS, S. 149f.

183 Interessant ist die Stelle auch, weil zwei Vorstellungen von *yuga* aufeinanderprallen. In Vers 39 ist vom Kaliyuga die Rede. Es wird also auf das *caturyuga* angespielt. In Vers 40 wird hingegen in jedem *yuga* die Welt neu erschaffen. *yuga* müsste also hier dem *caturyuga* oder dem *kalpa* entsprechen. Vers 39 ist ein Śloka, Vers 40 eine Triṣṭubh. Dennoch bilden beide zusammen einen Satz. Dies alles deutet auf eine sehr geschickte Kompilation hin.

Ein drittes Mal (6,63.10) nimmt Bhīṣma in einer Preisung Vāsudevas auf Saṃkarṣaṇa Bezug: Vāsudeva hat als Erstgeborenen der Wesen den Saṃkarṣaṇa erschaffen. Und er hat den Śeṣa erschaffen, den man als den *deva* Ananta kennt.¹⁸⁴

Von diesen drei Erwähnungen nimmt nur die erste auf die *vyūhas* Bezug. Die *vyūha*-Namen werden in ihrer gewohnten Abfolge aufgelistet. Ein Zugriff auf Psyche oder Götterwelt findet nicht statt. Die beiden anderen Stellen haben nichts mit der *vyūha*-Lehre zu tun. In der zweiten wird offensichtlich auf die Inkarnation Vāsudevas als Kṛṣṇa angespielt. Die Rolle Saṃkarṣaṇas ist in diesem Zusammenhang völlig unklar. Die dritte ist darum auffällig, weil die Formulierung hier unterstellt, dass Saṃkarṣaṇa und Śeṣa nicht identisch sind. Das ist ein eklatanter Widerspruch zu dem in 12,326 Gelesenen.

Eine letzte Stelle, die sich auf die *vyūhas* bezieht ist 13,143.37. Bhīṣma verweist in diesem Abschnitt Yudhiṣṭhira für alle weiteren Fragen an Kṛṣṇa. Er selbst habe nun genug gesagt. Darauf preist er Kṛṣṇa ausführlich als höchste Gottheit. In 13,143.37 sagt er, dass man den eigenschaftslosen Vāsudeva den zum *jīva* gewordenen Saṃkarṣaṇa nenne. Aus diesem seien Pradyumna und als vierter Aniruddha entstanden.¹⁸⁵

Wir haben hier wieder die unklare Abstufung zwischen Vāsudeva und Saṃkarṣaṇa und den Verweis auf die Psyche – zumindest im Zusammenhang mit den ersten beiden *vyūhas*.

Dies sind alle Stellen, in denen Saṃkarṣaṇa als einer der *vyūhas* angesprochen wird. Nun ist Saṃkarṣaṇa auch ein Beinamen Baladevas.¹⁸⁶ Sind die beiden als identisch zu betrachten? Mit Sicherheit nicht. Auffällig ist, dass immer, wenn auf Saṃkarṣaṇa als *vyūha* Bezug genommen wird, eine weitere Qualifikation neben seinem Namen steht. In 12,326, 12,332 und 13,143 ist es *jīva* oder Śeṣa, in 6,61 ist es *deva*. Dies kann auf zwei Arten interpretiert werden: Entweder sind diese Epitheta simple Qualifikationen einer Gestalt, so wie eben im MBh alle Helden irgendwann einen Beinamen erhalten, ohne dass dies einen Wunsch zur

184 *agrajaṃ sarvabhūtānāṃ saṃkarṣaṇaṃ akalpayat |*
śeṣaṃ cākalpayad devam anantaṃ iti yaṃ viduḥ ||

185 *viśvāvāsaṃ nirguṇaṃ vāsudevaṃ |*
saṃkarṣaṇaṃ jīvabhūtaṃ vadanti |
tataḥ pradyumnaṃ aniruddhaṃ caturtham |
ājñāpayaty ātmayonir mahātmā ||

Die Form *ājñāpayati* ist unverständlich. Hat hier jemand ein falsches Kausativ von *√jan-* gebildet? Insgesamt ist die Beleglage dieses Verses prekär. N (ohne Dn₂ und D₁₀) lassen 37ab aus und haben in 37c *tato 'niruddhaṃ sa tathā caturtham*. T₁ hat den Vers überhaupt nicht. Möglicherweise hätte hier die Lesart von N aufgenommen werden sollen. Die Lesart von S hat eigentlich nur *für* sich, dass sie eine vollständige Triṣṭubh aufweist. In diesem Fall hätte die normative Redaktion hier keinen Verweis auf Saṃkarṣaṇa gehabt. Vgl. GRÜNENDAHL: NS, S. 214 mit Anm. 95.

186 1,117.16, 1,180.18, 2,13.33, 2,40.14, 3,142.20 usw.

Abgrenzung gegen andere desselben Namens voraussetzt, oder aber die Epitheta wurden bewusst eingesetzt, um den *deva* Saṃkarṣaṇa vom *vārṣṇeya* Saṃkarṣaṇa zu unterscheiden. In beiden Fällen sind die beiden Figuren für den Leser/Zuhörer aufgrund der völlig verschiedenen Epitheta klar getrennt. Da aber nicht entscheidbar ist, welche der beiden Interpretationen den Tatsachen entspricht, kann weder nachgewiesen noch widerlegt werden, dass es zu einer bestimmten Zeit Verehrer eines Gottes Saṃkarṣaṇa gab, die von einem *vārṣṇeya* Baladeva nichts wussten.

Vor ein besonderes Problem stellt uns 6,62.39: Hier ist eindeutig von der Inkarnation Vāsudevas als Kṛṣṇa die Rede. Aber wer ist der Saṃkarṣaṇa, der von ihm gesungen hat? Ist es Baladeva oder Saṃkarṣaṇa? Die Frage lässt sich nicht beantworten. Wenn es Baladeva ist, haben wir aber einen Hinweis darauf, dass es Anhänger von Saṃkarṣaṇa gab, welche einen *vārṣṇeya* Baladeva kannten und die beiden möglicherweise miteinander in Beziehung brachten.

Die Aussagen über den göttlichen Saṃkarṣaṇa bleiben vage und variabel – auch wenn sie sich im Gegensatz zu denen zu Pradyumna und Aniruddha einer grösseren Konstanz erfreuen. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch eine Reihe von Stellen, die offenbar ebenfalls von einem göttlichen Saṃkarṣaṇa ausgehen, die aber auf andere Vorstellungen zu gründen scheinen.

In 12,47 befinden wir uns vor dem Beginn der Lehrreden Bhīṣmas. Er liegt auf seinem Pfeilbett, umgeben von Ṛṣis, und gedenkt Kṛṣṇas, den er ausführlich preist. In 12,47.20 heisst es: Wir verehren den, der in alter Zeit (*purāṇe*) *puruṣa* genannt wird, der an den Anfängen der *yugas* Brahmā ist und bei der Zerstörung (*kṣaye*) Saṃkarṣaṇa.

Auch wenn hier nicht von einer *trimūrti* die Rede ist, so fällt doch auf, dass der Text hier auf die *trimūrti*-Funktionen anspielt. Von den drei Funktionen fehlt die mittlere, die Viṣṇu-Funktion, an deren Stelle der übergreifende *puruṣa* tritt. Saṃkarṣaṇa ist hier mit etwas befasst, wovon wir in den *vyūha*-Stellen nichts gelesen haben. Die dort dargestellte Identität von Saṃkarṣaṇa mit Śeṣa und *jīva* könnte jedoch eine Verbindung zu unserer Stelle liefern: Wenn alles zerstört ist, so ist es in der Götterwelt Śeṣa, in der Seelenlehre aber der *jīva*, der am Ende übrigbleibt.¹⁸⁷ Saṃkarṣaṇa wäre damit nicht der Zerstörer, sondern das, was die Zerstörung übersteht. Es könnte hier also durchaus der *vyūha* Saṃkarṣaṇa gemeint sein. Die Unvollständigkeit der *trimūrti*-Funktionen weist ebenfalls in diese Richtung. Ob hier Saṃkarṣaṇa von Baladeva verschieden ist, lässt sich nicht feststellen, ist aber im Lichte des vorher Gesagten wahrscheinlich.

In 12,200 will Yudhiṣṭhira über Nārāyaṇa belehrt werden. Bhīṣma beginnt mit einer Schöpfungsgeschichte:¹⁸⁸ Der *puruṣottama* erschafft die fünf Elemente und legt sich dann auf dem Wasser nieder. Dort erdenkt er sich als ersten der Wesen

187 Diese Interpretation ist auch gültig, wenn man vom Wort *śeṣa* statt vom Namen Śeṣa ausgeht.

188 12,200.8–13. Darauf folgt die Entstehung und Erschlagung des Madhu und ein Stammbaum der Ṛṣis. Beides hat mit unserem Thema nichts mehr zu tun.

den Saṃkarṣaṇa, der durch sein *manas* alle Wesen trägt. Darauf entsteht aus dem Nabel des *puruṣottama* Brahmā.

Auch hier ist Saṃkarṣaṇa kaum mit Baladeva identisch. Eine Verbindung zur *vyūha*-Lehre lässt sich nicht nachweisen. Pradyumna und Aniruddha werden nicht erwähnt. Zudem entsteht die stoffliche Welt hier *vor* allem anderen, was ziemlich ungewöhnlich ist.

In 13,135 schliesslich trägt Bhīṣma das Viṣṇusahasranāmastotra vor. Auf diverse Elemente der *vyūha*-Lehre wird verwiesen, ohne dass sie in einen dogmatischen Zusammenhang gestellt würden. So ist Viṣṇu Aniruddha (13,135.33), Aniruddha und Pradyumna,¹⁸⁹ und er hat vier *vyūhas*.¹⁹⁰ In 13,135.72 wird er unter anderem als Kṛṣṇa und Saṃkarṣaṇa, in 13,135.73 als *vanamālin* und *halāyudha* angesprochen. Zwischen den beiden Stellen steht ein voller Halbvers, in dem Namen stehen, die mit beiden nichts zu tun haben. Viele der anderen Namen in beiden Versen sind solche von Göttern. Doch reicht dieser Befund meiner Meinung nach nicht aus, um zu klären, ob hier der Gott Saṃkarṣaṇa und/oder Baladeva gemeint sind oder ob hier sogar eine Identifikation der beiden vorliegt. Es wäre auch zu untersuchen, wie weit das Bestreben, tausend Namen von Viṣṇu zu nennen, die kritische Sichtung dieser Namen untergraben hat, d.h. ob man hier nicht alles aufgenommen hat, was irgendwie, wenn auch nur entfernt, mit Viṣṇu in Verbindung stand.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass es neben dem Baladeva, dem Bruder Kṛṣṇas, im MBh eine Vorstellung von einem Saṃkarṣaṇa gibt, einer Gottheit, die meist mit der sogenannten *vyūha*-Lehre in Beziehung steht, die aber, selbst wenn sie nicht mit der *vyūha*-Lehre in Beziehung gesetzt wird, immer im Umfeld von Viṣṇu/Vāsudeva/Nārāyaṇa als höchster Gottheit auftaucht. Saṃkarṣaṇa ist nicht identisch mit Baladeva. Die Aussagen zu Saṃkarṣaṇa zeichnen sich durch zwei Dinge aus: Sie sind im MBh marginal. Fast alle gefundenen Stellen beschränken sich auf die Bücher 12 und 13 und darin auf die Lehrreden des Bhīṣma.¹⁹¹ Sie gehören damit nicht zum Haupterzählstrang des MBh. Zweitens sind die Stellen in sich und untereinander unstimmig. Synchron können sie nicht auf eine Linie gebracht werden. So muss diachron angenommen werden, dass hier verschiedene Leute zu verschiedenen Zeiten ihre Gedanken in die normative Redaktion einfliessen liessen.

189 13,135.81. Die beiden werden in diesem Vers mit *apratiratha* und *amitavikrama* beschrieben. Dies sind in meinen Augen Aussagen, wie man sie über Kṣatriyas macht. Die Frage drängt sich auf, ob hier der Sohn und der Enkel Kṛṣṇas und nicht die *vyūhas* gemeint sind.

190 13,135.28 und 13,135.95. Beide Verse enthalten Wortspiele mit *catur*. Vielleicht ist dies der einzige Grund, warum der Begriff *vyūha* hier auftaucht. Im Lichte der Feststellung, dass der Begriff *vyūha* im MBh sonst nicht im Zusammenhang mit den *vyūha*-Gestalten verwendet wird, ist es sogar fraglich, ob hier überhaupt die *vyūhas* im klassischen Sinne gemeint sind.

191 Auch die Stelle im 6. Buch ist eine Lehrrede des Bhīṣma!

2.8.1 Exkurs: Śeṣa

Nachdem wir gesehen haben, dass Saṃkarṣaṇa an manchen Stellen als Śeṣa bezeichnet wird und Baladeva andernorts als Inkarnation dieser Figur gilt, halte ich es für notwendig, hier einige Worte zum Thema Śeṣa im MBh zu sagen.

Im Gegensatz zu Balarāma habe ich nicht alle Stellen zu diesem Thema systematisch erfasst (d.h. ich habe mich v.a. auf den Index von SÖRENSEN¹⁹² gestützt). Dies bedeutet, dass insbesondere einige Sternchen- und Appendix-Passagen meiner Suche entgangen sein werden. Ich sehe es aber auch nicht als die Aufgabe dieser Arbeit, eine systematische Untersuchung zum Thema Śeṣa im MBh zu unternehmen. Ich möchte mich vielmehr auf die Frage beschränken, wie weit sich in der normativen Redaktion Querbezüge zwischen Balarāma und Śeṣa ergeben.¹⁹³

Alle Stellen, die Balarāma explizit in Beziehung zu Śeṣa setzen, sind bereits weiter oben behandelt worden. Es sind dies: 1,61.91, 6,63.10, 12,326.35 und 12,326.68. Es fällt auf, dass sich drei dieser vier Stellen auf Saṃkarṣaṇa beziehen. Zu Baladeva wird ein Bezug nur in 1,61.91 hergestellt. Dort ist Śeṣa der *yasyāmśa* von Baladeva. Ich habe weiter ausgeführt, dass es Hinweise gibt, dass diese Vorstellung anlässlich der Exkarnationen in Buch 18, vor allem aber beim Tod Baladevas in Buch 16 reaktiviert wird,¹⁹⁴ ohne dass allerdings der Name Śeṣa oder sein zweiter Name Ananta dort erwähnt würden. Im Verlaufe des MBh hingegen wird auf die Beziehung Śeṣa-Baladeva nicht angespielt.

Tritt Śeṣa/Ananta ausserhalb des Bezugfeldes von Balarāma auf? Dies tut er tatsächlich, doch fällt auf, dass es nur eine ausführliche Erzählung gibt, in die er verwickelt wird. Diese findet sich in 1,32, in der Vor- bzw. Nachgeschichte des Epos, in jenem Rahmen also, in dem erzählt wird, wie es zum ersten öffentlichen Vortrag dieses Werkes durch Vaiśaṃpāyana kam. Wie eingangs berichtet,¹⁹⁵ geschieht dies anlässlich eines Schlangenopfers. Bei diesem Schlangenopfer werden zahlreiche Schlangen durch das Opferfeuer vernichtet. Ein Grund, warum dies geschehen muss, ist ein Fluch, den die Mutter dieser Schlangen gegen ihre Söhne aussprach, weil diese ihr nicht bei einem Betrug helfen wollten.¹⁹⁶ Als eine Folge dieses Fluches sondert sich in 1,32 Śeṣa, der Älteste der Schlangen, von seinen Brüdern ab. In den Einsiedeleien Badarī, Gokarṇa und Puṣkarāraṇya am Gandhamādana übt er strenge Askese. Von Brahmā nach seinem Wunsch gefragt, sagt er, er halte seine Brüder nicht mehr aus und wolle für sich

192 SÖRENSEN (1963).

193 Solche Querbezüge wurden in der Sekundärliteratur immer wieder hergestellt. Vgl. HOPKINS (1915), S. 212, JAISWAL (1967), S. 52f., JOSHI (1979), S. 32–38, KOKOVA (1987), S. 89f. und VOGEL (1995), S. 196–198.

194 Vgl. oben S. 28 und S. 57.

195 Siehe oben S. 20.

196 Diese Geschichte wird in 1,18 erzählt.

in steter Rechtschaffenheit leben. Brahmā gibt ihm darauf den Auftrag, die Last der Erde auf sich zu nehmen, was Śeṣa gerne tut.

Śeṣa erhält auf diese Weise seinen Platz in der Welt als deren eigentliche Stütze, eine Aufgabe, die er auch laut 18,5.20 erfüllt. Auch sonst wird im MBh auf dieses Bild angespielt.¹⁹⁷ In 3,194.8–9 treffen wir aber auf ein anderes, nämlich auf das von Viṣṇu, der auf Śeṣa/Ananta ruht. Dies sind wahrscheinlich nicht zwei Vorstellungen: Mārkaṇḍeya beschreibt an dieser Stelle dem Yudhiṣṭhira die Welt vor ihrem Beginn: Auf einem unendlichen Meer ruht Viṣṇu in den Windungen des Śeṣa. Aus anderen Zusammenhängen wissen wir, dass es Vorstellungen gibt, dass Viṣṇu und die Welt im Grunde identisch sind.¹⁹⁸ Viṣṇu ist also die Welt. Wenn Śeṣa den Viṣṇu auf seinen Windungen trägt, dann trägt er die Welt auf seinen Windungen.

Dies ist das Bild, das sich einem Leser des MBh in der normativen Redaktion von Śeṣa/Ananta bietet. An keiner Stelle greift er sonst in die Handlung ein, sei es nun die Haupthandlung oder die Schalterzählungen. Selbst Anspielungen sind laut SÖRENSEN verhältnismässig selten.¹⁹⁹ Śeṣa/Ananta war also den Verfassern des MBh zweifellos bekannt, er erregte aber zumindest im Rahmen der normativen Redaktion nicht ihr Interesse.

Baladeva gilt als Inkarnation von Śeṣa. Finden sich daneben noch andere Verbindungen oder Parallelen zwischen diesen beiden Gestalten? Dies scheint nicht der Fall zu sein. Zwar habe ich bereits oben festgestellt, dass Baladeva ein Vertreter des *dharma* ist.²⁰⁰ Śeṣa seinerseits wünscht sich in 1,32, von Brahmā gefragt, sich am *dharma* zu erfreuen.²⁰¹ Dies ist aber ein Wunsch, der so oder ähnlich auch von anderen Empfängern göttlicher Gaben geäußert wird.²⁰² Ich bezweifle, dass hier bewusst auf eine Verbindung zwischen den Figuren Baladeva und Śeṣa angespielt wird.

Etwas anders sieht es mit Saṃkarṣaṇa aus: Śeṣa ist das einzige Wesen, das noch übrig ist, wenn Viṣṇu sich nach der Zerstörung der Welt auf dem Welt-ozean befindet. Saṃkarṣaṇa ist das erste Wesen, das aus Vāsudeva heraus entsteht. Die Funktion der beiden ist also parallel. Śeṣa, was »der Rest« bedeutet, und Saṃkarṣaṇa (»der Zusammenzug«)²⁰³ bezeichnen in den Passagen zur *vy-ūha*-Lehre ein und dieselbe Gestalt. Sie gehören für die Vertreter dieser Schule untrennbar zusammen. Sie sind das Letzte, was übrig bleibt, bevor alles in den

197 3,187.10 (wo er mit Nārāyaṇa identifiziert wird) und 7,69.48.

198 Vgl. z.B. 3,186–187 (Mārkaṇḍeya verlässt die Welt, indem er aus Viṣṇus Mund fällt), 5,129 und 6,33 (Visionen von Kṛṣṇas/Viṣṇus Allgestalt).

199 SÖRENSEN (1963), s.v. Śeṣa und Ananta.

200 Vgl oben S. 50.

201 1,32.17cd: *dharme me ramatām buddhiḥ śame tapasi ceśvara* ||

202 Vgl. z.B. den letzten Wunsch, den Yudhiṣṭhira an Dharma richtet (3,298.22–23).

203 Zur Möglichkeit dieser Interpretation des Namens vgl. PW, s.v. *√kars-* + *sam* und DEBRUNNER (1954), S. 185–190, insbesondere S. 189f.

puruṣa aufgeht. Śeṣa scheint also eng mit dem *deva* Saṃkarṣaṇa verbunden, hat aber zum *vārṣṇeya* Baladeva nur eine sehr lose Beziehung.

Doch selbst die Beziehung zu Saṃkarṣaṇa ist nicht gesichert: Es ist, wie ich im vorherigen Kapitel gezeigt habe, denkbar, dass *śeṣa* im Bereich der *vyūha*-Lehre nicht Ananta bezeichnet, sondern nur eine Vokabel zur näheren Charakterisierung Saṃkarṣaṇas ist. In diesem Falle, das werde ich im weiteren Verlauf der Arbeit zeigen, war dieses *śeṣa* der Angelpunkt, von dem aus sich die Gestalt Ananta mit Saṃkarṣaṇa und dann zunehmend auch mit Baladeva verband.

3 Der Blick zurück: Balarāma vor der normativen Redaktion

3.1 Einschübe und Überarbeitungen

Im vorhergehenden Teil meiner Arbeit (Kap. 2) habe ich versucht, das Bild Balarāmas nachzuzeichnen, wie es sich dem Redaktor der normativen Redaktion darbot. Eine auf der höheren Textkritik basierende Untersuchung des MBh im Hinblick auf Balarāma kann nicht anders als auf diesem Bild aufbauen. Eingegrenzt in die im Grunde genommen identische Beleglage, die in diesem zweiten Schritt nur einer anderen Interpretation unterliegt, kann sich das Bild inhaltlich nicht mehr erweitern. Wir können aber versuchen, die einzelnen Facetten dieses Bildes der einen oder anderen Schicht zuzuordnen, die das MBh in seiner Geschichte beeinflusst hat. Auf diese Weise können wir versuchen – immer im Rahmen des MBh –, die Streitfragen zu klären, ob Balarāma ursprünglich ein Ackergott war, der später zum Menschen degradiert wurde, oder ob es einmal eine selbständige Figur Balarāma gab, die nicht mit der Figur des Kṛṣṇa verbunden war.

Ein erstes Hilfsmittel zur Erschliessung dieser Geschichte ist die Identifikation von Einschüben. Diese Einschübe sind sinnvollerweise von Überarbeitungen zu unterscheiden. Einschübe zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Entfernung aus dem Text keine Lücke hinterlässt, und zwar in zweierlei Hinsicht: Rein mechanisch muss sich der letzte Vers vor dem Einschub nahtlos an den ersten Vers nach dem Einschub anschliessen, ohne dass ein Bruch in der Erzählung wahrnehmbar ist. Inhaltlich darf der Teil, der als Einschub zu identifizieren ist, nichts enthalten, was für die Haupterzählung des MBh, wenn man den Text als eine fortlaufende Erzählung verstehen will, unabdingbar ist. Eine Rekonstruktion, die dieses Grundgerüst hinter sich lässt, löst sich zwangsläufig vom MBh als einem fortlaufenden Text.¹ Wir haben es dann mit Vorlagen zu tun, die nur noch Teilbereiche des nachmaligen MBh abdecken. Allerdings muss auch bei jedem Element der Haupthandlung genau geprüft werden, ob es tatsächlich zu diesem unabdingbaren Teil der Haupterzählung gehört.

¹ Arbeiten wie die von SMITH (1975), die aus einigen Triṣṭubh-Passagen eine älteste Schicht des MBh zu rekonstruieren versucht, sind damit hier nicht verwendbar. Dasselbe gilt für YARDI (1986), dessen Referat des Inhaltes seines Ur-MBh (S. 2–14) darum irreführend ist, weil er Ereignisse referiert, die er aufgrund statistischer Untersuchungen in jüngere Schichten verwiesen hat (vgl. ebenda, S. 156–158.).

Durch die Entfernung von Einschüben kann an den entsprechenden Stellen eine frühere Form des Textes rekonstruiert werden. Eine solche Rekonstruktion ist jedoch lokal begrenzt und kann nicht auf das gesamte MBh ausgedehnt werden. Die Gründe dazu sind chronologische: Einschübe sind zwar leichter aus dem umgebenden Text abzulösen, sind aber nicht zwangsläufig jünger als die im folgenden zu behandelnden Überarbeitungen. Theoretisch können sie sogar zeitgleich stattfinden: An einer Stelle erlaubte die Vorlage dem Redaktor, lediglich einen Einschub vorzunehmen, an einer anderen aber musste er den Text überarbeiten, um seine Fassung der Erzählung herstellen zu können.

Textgeschichtlich können zumindest grössere Einschübe (ein oder mehrere Kapitel) als Texte betrachtet werden, die einmal ausserhalb unserer Fassung des MBh existierten, sei es als selbständige Texte, sei es als Teil einer anderen Fassung des MBh. Dies erschwert zusätzlich die chronologische Beurteilung, da man zwischen der Entstehungszeit und der Einfügungszeit eines solchen Textes unterscheiden muss. Andererseits können Einschübe aber auch von einem Redaktor *ad hoc* verfasst worden sein. Dies ist wohl häufiger bei kurzen Passagen (einzelnen Versen) der Fall, die dazu dienen, den Ereignissen eine bestimmte Wendung zu geben oder eine Figur zusätzlich ins Geschehen einzuführen. Man kann aber auch bei grösseren Passagen nicht ausschliessen, dass Einschub- und Abfassungszeitpunkt identisch sind.

Die Überarbeitungen haben mit den Einschüben gemeinsam, dass sie bei einer kritischen Beurteilung eigentlich den Verdacht auf einen Einschub erregen.² Sie unterscheiden sich aber dadurch, dass ihre Entfernung eine mechanische und/oder inhaltliche Lücke hinterlassen würde. Der Ablauf der Erzählung wäre nach ihrer Entfernung nicht mehr logisch. In diesen Fällen muss angenommen werden, dass an der verdächtigen Stelle schon zuvor ein Text vorhanden war, dass er aber durch eine Überarbeitung in eine andere Form gebracht wurde. Die frühere Form ist in diesen Fällen nicht mehr rekonstruierbar.

Es ergibt sich aus der Definition, dass Überarbeitungen in einem geringeren Masse objektiv überprüfbar sind als Einschübe. Sie unterstehen vielmehr der subjektiven Wahrnehmung des einzelnen Wissenschaftlers, dessen Ansicht über das, was ein Bruch im Text oder ein Wechsel im Erzählton ist und was nicht, die Identifikation einer Überarbeitung erlaubt oder verbietet. Aber auch der Einschub ist nicht gänzlich frei von subjektiver Wahrnehmung. Manchmal gibt es mehrere Möglichkeiten, einen Einschub vom umgebenden Text abzugrenzen. Ein zusätzliches Problem bietet sich, wenn der Einschub in der Textgeschichte des MBh relativ früh stattgefunden hat: Motive, die der Einschub neu in den Text einführt, können von späteren Überarbeitungen übernommen worden sein. Die Entfernung des Einschubes würde an der überarbeiteten Stelle einen leeren

2 D.h. die Stelle weist Brüche oder Widersprüche zu anderen Stellen auf. Vgl. hierzu OBERLIES: NS, S. 75–77.

Verweis kreieren, d.h. es würde eine Lücke entstehen. Der Einschub ist in solchen Fällen im strengsten Sinne der Definition nicht mehr zu identifizieren.

Eine solche Untersuchung hat also viel Hypothetisches an sich. Doch auch abgesehen davon, dass solche Untersuchungen in der Indologie Tradition haben, geben sie interessante Gedankenanstöße zur Skizzierung historischer Entwicklungen, selbst wenn diese Skizzen nicht mehr als Vermutungen sind. Auch können mehrere solche Untersuchungen durch die Ähnlichkeit ihrer Ergebnisse Hypothesen zu Wahrscheinlichkeiten verdichten. Solange wir kein Manuskript des MBh aus dem 1. Jh.n.Chr. finden, sind wir auf eine solche Vorgehensweise angewiesen, wenn wir hinter die Grenze zurückgehen wollen, die uns der in der Kritischen Edition konstituierte Text setzt.

In den folgenden drei Kapiteln möchte ich nacheinander drei Typen von Texten behandeln: Zuerst möchte ich diejenigen Stellen herausheben, die meiner Meinung nach als Einschübe zu betrachten sind. Darauf möchte ich diejenigen Stellen behandeln, die keine Einschübe zu sein scheinen, um zu klären, ob sie eventuell Überarbeitungen unterlagen. Zuletzt will ich auf die besonderen Probleme eingehen, die Teile der Bücher 1, 3, 12 und 13 der höheren Textkritik bieten.

3.1.1 Einschübe

Ein möglicher Hinweis auf einen Einschub ist immer ein Widerspruch in der Erzählung. Einen solchen habe ich in 1,183–184 konstatiert:³ Kṛṣṇa und Baladeva besuchen die Pāṇḍavas in ihrer Hütte (1,183). Im folgenden Kapitel (1,184) wird berichtet, dass Dhr̥ṣṭadyumna den Pāṇḍavas gefolgt sei. Er scheint aber Kṛṣṇa und Baladeva nicht bemerkt zu haben. Sieht man sich die Stelle an, erkennt man, dass das Kapitel 1,183 für den Verlauf der Erzählung überflüssig ist. 1,184 schliesst sich nahtlos an 1,182 an,⁴ der Widerspruch, dass Dhr̥ṣṭadyumna ein Haus beobachtet, aber nicht sieht, wer da aus und ein geht, ist behoben.⁵

Man kann aber im Abschnitt 1,176–184 noch weitere Einschübe ausmachen: Der deutlichste ist 1,180.14–22. Hier diskutieren Baladeva und Kṛṣṇa, nachdem sie gesehen haben, wie Bhīma einen Baum ausgerissen hat. Nur, Bhīma verwendet den Baum im nachfolgenden Kampf überhaupt nicht. Auch hier schliesst sich Vers 1,180.13 nahtlos an 1,181.1 an. Überflüssig ist auch die Triṣṭubh,

3 Vgl. oben S. 32.

4 Um dem Leser einen Eindruck von der Tauglichkeit dieser Rekonstruktionen zu geben, stelle ich im Anhang zu diesem Kapitel (Kap. 3.1.1.1) die Verse unmittelbar vor und nach den hier erschlossenen Einschüben einander gegenüber.

5 Interessant ist, dass die Hs. G₂ 1,183 ganz auslässt. Ist hier vielleicht eine ältere Fassung des Textes erhalten geblieben? Vgl. CE 1, S. 740.

1,181.32, in der Kṛṣṇa die geschlagenen Fürsten belehrt, dass Draupadī rechtmässig gewonnen sei: Die Fürsten sind schon zuvor zum Rückzug entschlossen, und ihr nachfolgender Kommentar enthält keinen Rückverweis auf Kṛṣṇas Rede.

Es bleiben noch zwei weitere Stellen im *svayaṃvara*, in denen Kṛṣṇa und Baladeva erwähnt werden: Die erste (1,177) besteht aus einer Liste von Königen, die Dhr̥ṣṭadyumna der Draupadī vorstellt. Eine solche Liste ist natürlich anfällig für Einschübe. Gerade darum lässt sich aber ein Einschub in diesem Kontext kaum nachweisen. Im Grunde genommen ist hier jeder Kritiker frei, diejenigen Stellen als Einschub zu taxieren, die seinen Wünschen entgegenkommen.⁶

Die zweite Stelle ist 1,178. Verdacht erregt hier die Sprunghaftigkeit der Erzählung:

- 1–5 Die Fürsten stürmen, verrückt vor Liebe, auf den Kampfplatz.
- 6–7 Beschreibung der Himmelsscharen, die den Kampf beobachten.
- 8–10 Kṛṣṇa erkennt die Pāṇḍavas und weist Baladeva auf sie hin.
- 11 Erneute Beschreibung der zum Wettstreit bereiten Fürsten.
- 12 Die Pāṇḍavas verlieben sich in Draupadī.
- 13–14 Die zusehenden Götter und die Düfte und Klänge, die den Luftraum erfüllen, werden beschrieben.
- 15–17 Die Fürsten versuchen vergeblich, den Bogen zu spannen.
- 18 Arjuna tritt vor, um sein Glück zu versuchen.

Die Erzählung springt zwischen den Fürsten, den Pāṇḍavas, den Göttern und den Yādavas hin und her. Streicht man nun die Verse 6–11, schliesst sich Vers 12 nahtlos an 5 an. In 5 werden die Fürsten beschrieben, wie sie vom Pfeil des Liebesgottes durchbohrt sind. In 12 wird gesagt, dass auch mit den Pāṇḍavas dasselbe geschieht. Das Bild wird also fortgesetzt. Ebenso zu streichen wären die Verse 13–14. Die himmlischen Zuschauer entfielen dann ebenso wie Kṛṣṇa. Die Geschichte würde sich geradlinig auf den Wettkampf zubewegen. Dass es in 1,179.17–18, nach Arjunas erfolgreichem Schuss, Blumen vom Himmel herabregnet, scheint mir kein Gegenbeleg zu sein. Ein Blumenregen muss nicht zwangsläufig göttliche Zuschauer voraussetzen.⁷ Vielmehr könnte dieser Blumenregen einen Redaktor von der Notwendigkeit dieser Zuschauer überzeugt haben.

Damit sind Kṛṣṇa und Baladeva aus dem *svayaṃvara* der Draupadī vollständig verschwunden.⁸ Man kann also eine Fassung des MBh rekonstruieren, in der sich Kṛṣṇa und Arjuna zum ersten Mal in Prabhāsa, kurz vor der Entführung der

⁶ Tatsächlich liessen sich die Verse, die die Namen der Yādavas aufzählen (1,177.16–18), problemlos entfernen. *vāsudevaḥ* in 1,177.12a bezieht sich auf Kṛṣṇas Namensvetter Vāsudeva Pauṇḍraka.

⁷ Vgl. z.B. 12,52.23.

⁸ Alle Verse, die sich auf die Anwesenheit von Kṛṣṇa und Baladeva bei Draupadīs Hochzeit und der Gründung von Indraprastha beziehen, lassen sich meiner Meinung nach ebenfalls entfernen

Subhadrā trafen.⁹ Ein späterer Redaktor war dann entweder der Meinung, dass Kṛṣṇa bei diesem wichtigen Ereignis, dem *svayamvara*, nicht einfach fehlen könne und führte ihn ein, oder er kannte eine Fassung, in der Kṛṣṇa und Balarāma beim *svayamvara* eine Rolle spielen und arbeitete diese in den ihm vorliegenden Text ein. Für letzteres spricht meiner Meinung nach das Kapitel 1,183.

Der nächste Einschub, der sich anbietet, ist nur klein, hat aber eine grosse Bedeutung: In 1,189, der Geschichte der fünf Indras, lassen sich die Verse 30–31, die sich mit Nārāyaṇas Haarinkarnation befassen, ersatzlos streichen. Die Geschichte gewinnt dadurch an Geschlossenheit. Der Besuch bei Nārāyaṇa und die Legitimation der Inkarnationen durch ihn fallen weg. Dadurch erklärt sich aber auch der Einschub: Ein Redaktor wollte offenbar dem an sich śivaitischen Text eine viṣṇuitische Note verleihen.¹⁰

Wir können also feststellen, dass von den beiden Hauptfiguren-Gruppen, die wir in Kap. 2.2 ausgemacht haben, in 1,189 eine später hinzugefügt wurde. Ob dies unter dem Einfluss von 1,61 geschah, lässt sich nicht feststellen.

Ich halte es für wahrscheinlich, dass die ganze Episode von den fünf Indras einen weiteren Einschub darstellt: Die Erzählung des Vyāsa umfasste ursprünglich nur die Geschichte von der übereifrigen Asketin. 1,188.22 schloss sich direkt an 1,189.41 an, und auch die Schlussverse 1,189.48–49 sind später hinzugefügt worden. In der Rede Drupadas 1,190.1–4, wo er auf das eben Gehörte Bezug nimmt, gibt es keine eindeutigen Rückverweise auf die Geschichte von den fünf Indras.

Der nächste eindeutige Einschub findet sich in 6,61–64, den Lehren Bhīṣmas an Duryodhana. Sie fallen vor allem darum auf, weil diese Ausführungen auf den Verlauf der Schlacht keinen Einfluss haben. Ihr Ausgang stand zu dem Zeitpunkt, da der Einschub gemacht wurde, schon fest.¹¹ Auch schliessen sich 6,60.79 und 6,65.1 problemlos aneinander. Der Inhalt des Einschubes, der ja eine theologische Belehrung ist, passt seinerseits besser in den Rahmen des Śāntiparvan und ist möglicherweise von dem dortigen Auftritt Bhīṣmas als Lehrer inspiriert. Damit wäre er jünger als zumindest Teile des Śāntiparvan, so u.a. des Nārāyaṇīya.¹²

oder uminterpretieren. Einschübe sind: 1,191.13–19 (Kṛṣṇas Hochzeitsgeschenke), 1,194.15–16, 1,197.20, 1,197.25, 1,198.10–14, 1,199.3–4, 1,199.6–9 und 1,199.50 (Rückkehr nach Dvārakā). In 1,199.10 und 1,199.27 ist mit Kṛṣṇa offenbar Vyāsa gemeint (vgl. 1,199.28).

9 Darauf könnte auch 1,210.4ab hinweisen, wo es heisst: *tato 'bhyagacchat kaunteyam ajñāto nāma mādavaḥ* | Dass dies also ursprünglich nicht hiess »unbekanntst to Arjuna, (...) the Mādhava went to meet him« (VAN BUITENEN (1975), S. 405), sondern »Da ging er zum Sohn der Kuntī. Der kannte den Mādhava nämlich noch nicht.«

10 Vgl. SCHEUER (1982), S. 113f., der gegenteiliger Meinung ist, der aber auch zugeben muss, dass die beiden Verse die Erzählung unterbrechen.

11 Vgl. hierzu SIMSON (1974), S. 76–78, aber auch S. 141: »so ist der spätere Dichter schon an der Wortwahl zu erkennen.«

12 Dies geht auch aus einem Vergleich hervor, den GRÜNENDAHL: NS, S. 213–218 zwischen dem

Auch 7,156 befindet sich in einem Einschub. Dieser enthält Diskussionen über den Sinn des Todes von Ghaṭotkaca. Die Herausnahme von 7,155–158, die diese Reden enthalten, hinterlässt keine Lücke. Die Schlacht setzt sich nahtlos fort. Die Erzählung wird gerade darum logischer, weil die Schlacht nach dem Tod von Bhīmas Sohn nie unterbrochen wurde.¹³ Meines Erachtens gehört diese Stelle in einen Zusammenhang, der einerseits Kṛṣṇa als den allwissenden Lenker hinstellen,¹⁴ andererseits aber auch die Stellung von Karna verbessern will, der in dieser und anderen Episoden als Opfer des Schicksals und seiner Ehrenhaftigkeit dargestellt wird.

Der grösste Einschub, der Baladeva betrifft, sind die Stellen im 9. Buch. Georg von SIMSON hat bereits darauf hingewiesen, dass die Tīrthayātrā des Baladeva mit dem sie umgebenden Rahmen (i.e. 9,33–55) als Einschub angesehen werden muss.¹⁵ Doch enthält dieser Einschub meines Erachtens seinerseits wieder einen Einschub: Die eigentliche Tīrthayātrā, der Dialog zwischen Janamejaya und Vaiśampāyana (i.e. 9,34–9,54.1), ist in die Beschreibung von Baladevas Ankunft eingeschoben. 9,54.1 bildet dabei eine Überleitung von der Dialogebene Janamejaya-Vaiśampāyana zur Dialogebene Dhṛtarāṣṭra-Saṃjaya. Sie könnte durch ein *dhṛtarāṣṭra uvāca* ersetzt werden.¹⁶ Die Frage von Dhṛtarāṣṭra in 9,54.2 schliesst unmittelbar an das in 9,33 Gesagte an. Man muss also zwei Stufen von Einschüben annehmen: Die erste erweiterte den Kampf zwischen Duryodhana und Bhīma durch das Motiv des zuschauenden Baladeva. In diesem Einschub ist noch nicht die Rede davon, woher Baladeva kommt. Er selbst gibt nur Auskunft darüber, wie lange er unterwegs war (9,33.5). Wo er war, sagt er nicht. Das Motiv der Tīrthayātrā wird erst im zweiten Einschub, dem Dialog zwischen Janamejaya und Vaiśampāyana, eingeführt.

In der Tīrthayātrā selbst sind Einschübe nur sehr schwer nachzuweisen, da die Erzählform hier – ähnlich wie bei Personenlisten – es einem Redaktor leicht macht, ein weiteres Tīrtha im Text zu integrieren. Auch die Tatsache, dass das Somatīrtha zweimal genannt wird,¹⁷ ist kein Hinweis auf einen Einschub. PARUI¹⁸ hat darauf hingewiesen, dass es zahlreiche Tīrthas dieses Namens gibt, und wie zum Beweis finden sich in seiner Liste der Tīrthas von Kurukṣetra zwei Orte dieses Namens.¹⁹ Eine Stelle, die den Verdacht auf Einschübe oder zumindest

Nārāyaṇīya und 6,61–64 anstellt. Er selbst äussert sich allerdings nicht deutlich zur Chronologie.

13 Vgl. SIMSON (1974), S. 102.

14 Derselben Meinung ist RUBEN (1941), S. 226.

15 SIMSON (1974), S. 127–130. Er weist darin u.a. nach, dass das von mir nicht behandelte Kapitel 55 lediglich eine Kopie von Kapitel 32 ist.

16 Der Zusatz einer Sprecherangabe durch den Exegeten zur Schliessung einer Textlücke spricht meines Erachtens nicht gegen einen Einschub.

17 9,42.38 und 9,49.65.

18 PARUI (1976), S. 72.

19 Ebenda, S. 72f. und S. 94.

Überarbeitungen erregen könnte, ist die ausführliche Erzählung der Ernennung Skandas zum göttlichen Feldherren (9,43–45). Diese betrifft aber meine Untersuchung nicht.

Zu diskutieren ist der dritte Teil der Tīrthayātrā.²⁰ Der Wechsel der Tīrthalegenden von der Dialogebene Janamejaya-Vaiśampāyana zur Ebene Baladeva-Ṛṣis muss auffallen. Wurde hier ein Versuch unternommen, den Text enger an den episodischen Bezug im MBh anzuknüpfen? Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Aussage, die in 9,51.24 den Wechsel einleitet: Baladeva hört vom Tode Śalyas und ist darüber betrübt. Damit bricht das aktuelle Geschehen – nämlich die Schlacht von Kurukṣetra – in die bisher davon abgelöste Tīrthayātrā ein. Auch nimmt die geographische Wahrscheinlichkeit der Reise rapide ab. Baladeva muss in einem halben Tag (und dazu teilweise zu Fuss) bis an die Yamunā und wieder zurück reisen – ein unmögliches Unterfangen.²¹ Dem Baladeva werden in diesem Abschnitt zwei Tīrtha-Legenden erzählt. Beide enthalten Vokative, die an Baladeva gerichtet sind. Lediglich an zwei Stellen bieten die Lesarten die Alternative, dass der Text auch an Janamejaya gerichtet sein könnte. Die Beleglage ist aber in beiden Fällen zu prekär, als dass man daraus Schlüsse ziehen könnte.²² Von den beiden Legenden ist die eine sehr kurz. Sie erwähnt neben der Tatsache, dass Viṣṇu an diesem Ort Askese geübt habe, die kurze Geschichte einer Tochter Śaṇḍilyas, die als *brahmacārīṇī* in den Himmel gelangte. Diese Vorstellung steht im direkten Gegensatz zur Legende vom Vṛddhakanyātīrtha am Ende des zweiten Teils der Tīrthayātrā. In dieser Legende kann eine *brahmacārīṇī* nur durch eine Heirat in den Himmel gelangen. Die zweite, längere Erzählung (9,52) berichtet davon, wie Kuru Kurukṣetra gepflügt habe, damit alle, die dort sterben, in den Himmel gelangen. Indra habe ihn jedoch dazu überredet, dass nur diejenigen dieses Privileg erlangen, die dort Askese üben oder im Kampf fallen. Die Tatsache, dass, wer in Samantapañcaka²³ stirbt, in den Himmel kommt, wird in 9,54.3–7 von Duryodhana aufgegriffen, indem er vorschlägt, den Kampfplatz für den Keulenkampf dorthin zu verlegen. Dies alles deutet darauf hin, dass der dritte Teil der Tīrthayātrā nicht zum eingeschobenen Text gehörte, sondern verfasst wurde, um den Einschub besser mit dem nachfolgenden Text zu verbinden. Die Legende von Kuru ist nur synchron eine Art Vorverweis auf die Ereignisse in 9,54. Diachron ist sie ein Rückverweis auf das schon bestehende Kapitel 9,54.²⁴

20 9,51.24–9,53. Vgl. dazu oben S. 52.

21 Vgl. dazu auch oben S. 52.

22 9,52.16: D₄ hat *kurukṣetra* statt *yadukṣetra*. 9,53.4: B₄ und T₄ haben *rājan* statt *rāma*. Die anderen Belege sind 9,52.1, 9,52.4 und 9,52.17. In den ersten beiden Belegen haben verschiedene Hss. *nāma* statt *rāma*. Lediglich B₃ bringt aber diese Alternative an beiden Stellen. Zudem finden sich ähnliche Lesarten zu den Vokativen in 9,53.23–31, der Rede des Nārada an Baladeva, die keinen Sinn ergeben würde, wäre sie an Janamejaya gerichtet. Ich messe darum diesen Lesarten keine Bedeutung zu.

23 Das mit Kurukṣetra identisch ist. Vgl. 9,52.1–2.

Nachdem ich nun den dritten Teil der Tīrthayātrā vom zweiten geschieden habe, gerät auch der erste Teil (9,34.1–32) in Verdacht, ein Produkt der Einarbeitung zu sein. Dieser Verdacht wird bestärkt durch die Frage, mit der Janamejaya 9,34.33–34 den zweiten Teil einleitet: Ohne auf den zuvor geschilderten Aufbruch Baladevas einzugehen, verlangt Janamejaya, dass ihm die Tīrthas an der Sarasvatī und die Verdienste, die man dort erlangen könne, geschildert würden. Man muss also damit rechnen, dass die Vorgeschichte und die Zurüstung zur Tīrthayātrā ebenfalls erst verfasst wurden, als die gesamte Tīrthayātrā ins Śalyaparvan eingefügt wurde.

Diese Erkenntnisse lösen nun diachron auch das synchrone Problem des zeitlichen Ablaufes: Die Tīrthayātrā muss nicht zwangsläufig in den Zeitrahmen der Schlacht von Kurukṣetra passen, da sie möglicherweise gar nicht dazu verfasst wurde, in dieser Zeit stattzufinden. Man muss aufgrund dieser Gesichtspunkte sogar feststellen, dass sie erstaunlich gut in den Rahmen passt, in den sie nachträglich eingefügt wurde.²⁵

Wie verhält sich diese Erkenntnis zu meiner Aussage oben,²⁶ die Tīrthayātrā des Baladeva mache den Eindruck eines durchkomponierten Stückes? Dazu bieten sich zwei Erklärungen: Erstens: Der Redaktor, der die Tīrthayātrā ins Śalyaparvan einfügte, verfügte über das Können, die Sprache und die Erzähltechnik des zweiten Teils der Tīrthayātrā, das ihm vorlag, zu imitieren, so dass der Einschub als eine Gesamtkomposition wahrgenommen werden kann. Zweitens: Der Redaktor hat möglicherweise nicht nur Teil eins und drei neu verfasst, sondern auch Teil zwei überarbeitet. In diesem Fall ist nicht mehr festzustellen, wie der eingeschobene Text ursprünglich ausgesehen hat, ja, es ist nicht einmal gewiss, ob ein solcher Text vor der Einfügung ins MBh schon existiert hat. Möglicherweise hat in diesem Fall ein fähiger Dichter die Tīrthayātrā aus verschiedenen Quellen zusammengeschrieben. Wegen des Wechsels der Legenden-Erzählebene zwischen dem zweiten und dritten Teil, halte ich die erste Möglichkeit jedoch für wahrscheinlicher.

9,59, das letzte Kapitel, in dem Baladeva im Śalyaparvan auftritt, wird durch von SIMSON ebenfalls behandelt.²⁷ Er geht davon aus, dass der Auftritt von Baladeva allein den Einschub darstellt und will dementsprechend 9,59.1–27 her-

24 Die Hss. B, D (ohne D₁₁) und Ca fügen anstelle von 9,54.4d 9,54*313 ein. Dadurch wird der Vorschlag, den Kampfplatz zu verlegen, Baladeva in den Mund gelegt, der auch die Gelegenheit nutzt, um auf die Legende von Kuru, die er gehört hat, zu verweisen. 9,54*313 ist allein schon aufgrund der Hss.-Belege als jünger anzusehen als die Einfügung der Tīrthayātrā. Sie ist aber auch inhaltlich von ihr abhängig. Offenbar haben spätere Redaktoren das Bedürfnis gehabt, die beiden Teile noch stärker miteinander zu verbinden.

25 Dies insbesondere, wenn man berücksichtigt, dass 5,154, das den Zeitpunkt von Baladevas Aufbruch festlegt, ein möglicherweise jüngerer Einschub ist als die Tīrthayātrā. Vgl. hierzu sogleich unten und das Diagramm in Kap. 3.3.

26 S. 54.

27 SIMSON (1974), S. 130–132.

ausnehmen, hat dann aber das Problem, dass er die Kritik Kṛṣṇas an Yudhiṣṭhira (er habe Bhīma für seinen Fusstritt zu wenig getadelt) nicht recht erklären kann. Es bietet sich aber eine andere Möglichkeit: Wenn wir 9,58–59 als Einschub ansehen, dann endet in 9,57 die Erzählung mit dem Fall Duryodhanas, den himmlischen Zeichen, die diesen begleiten, und dem Aufbruch der zusehenden Götter. In 9,60 setzt dann die Erzählung mit der Frage Dhṛtarāṣṭras ein, was die Pāṇḍavas und ihre Verbündeten nun taten. Sie lässt also die irdische Reaktion auf die himmlische folgen.²⁸ Die Kritik Kṛṣṇas ist dann, wie ich oben schon angedeutet habe,²⁹ als eine Reaktion auf seinen Streit mit Baladeva unmittelbar davor zu verstehen. Der Tritt Bhīmas auf den Kopf des Gegners würde gänzlich ausfallen. Dies ist jedoch nicht unproblematisch, denn sowohl in den Lobreden der Zuschauer (9,60.11) als auch später im Gespräch zwischen Duryodhana und Saṃjaya (9,63.15) wird noch einmal auf diesen Tritt Bezug genommen. Man müsste entweder auch diese Verse als Einschub ausweisen³⁰ oder davon ausgehen, dass die letzten Kapitel des 9. Buches nach oder mit dem Einschub der Baladeva-Stellen einer Überarbeitung unterworfen wurden.³¹

Welcher Beurteilung der Einschübe in Buch 9 man sich auch anschließen will, von SIMSONS oder meiner, so ist doch klar, dass der Auftritt Baladevas in Buch 9 eine jüngere Entwicklung ist. Alle Stellen, die dieses Ereignis behandeln, sind klare Einschübe. Ihre Entfernung hinterlässt keine Lücken in der Erzählung, wenn sie auch, zugegebenermaßen, diese um eine Dimension vermindern. Es wäre aber meiner Meinung nach auch eher verwunderlich, wenn dem nicht so wäre.³²

Die Einführung Baladevas ins Śalyaparvan hat sich meiner Meinung nach in zwei Phasen vollzogen: In einer ersten Phase wurden die Kapitel 9,33, 9,54 und 9,58–59 ergänzt, d.h. Baladeva stieß als Zuschauer zum Kampf zwischen Bhīma und Duryodhana, ohne dass gesagt wurde, woher er kam. In einer zweiten Phase wurde mit 9,34–53 die eigentliche Tīrthayātrā eingefügt, indem der zuvor selbständige Tīrthayātrā-Text durch eine Einleitung und einen Abschluss ergänzt wurde, die den Text mit seiner neuen Umgebung verbinden sollten. In einer Zeit

28 Diese Identifikation des Einschubes wurde bereits von HOPKINS (1978), S. 374 vorgeschlagen.

29 Vgl. oben S. 49.

30 Dies ist methodisch schwierig. Zwar liessen sich beide Verse problemlos aus dem Text entfernen, doch ist dies der einzige Hinweis. Der Kontext bietet keine Anhaltspunkte, dass hier ein Einschub vorliegt.

31 Zu dieser Möglichkeit vgl. SIMSON (1974), S. 131–134. Und oben S. 69.

32 Allgemein sollte man sich nicht der Vorstellung hingeben, Einschübe seien immer plumpe Zusätze, ausgeführt von unfähigen Redaktoren. Auch die Redaktoren des MBh waren fähige Dichter, die sich sehr wohl etwas gedacht haben bei dem, was sie taten. Wenn z.B. OLDENBERG (1922), S. 170, Anm. 1 sich fragt, ob es sich bei der Tīrthayātrā um ein retardierendes Moment oder um einen Einschub handelt, so ist die Frage vielleicht falsch gestellt: Was sich diachron als ein Einschub erweist, kann synchron vom einschiebenden Redaktor durchaus als retardierendes Moment verstanden worden sein.

zwischen der ersten Phase und der normativen Redaktion muss es ausserdem zu einer Überarbeitung der Schlusskapitel von Buch 9 gekommen sein. Wie sich diese Überarbeitung chronologisch zum Tīrthayātrā-Einschub verhält, kann nicht festgestellt werden.

Die Erkenntnis, dass die Tīrthayātrā ein späterer Einschub ist, wirft ein Licht des Verdachtes auf die einzige andere Stelle im MBh, in der auf die Tīrthayātrā des Baladeva Bezug genommen wird: 5,154.

Hier scheinen wir zuerst auf ein Problem zu stossen: Würde man 5,154–155 streichen, würden nicht nur die Episoden mit Baladeva und Rukmin wegfallen,³³ sondern auch die Ernennungen von Dhṛṣṭadyumna zum Allheerführer (*sarvasenāpati*) und von Arjuna zum Oberheerführer (*senāpatipati*). Zwar wurde in 5,149 schon einmal über die Ernennung eines Heerführers (hier: *netā saptānām senānām*) diskutiert: Die vier jüngeren Pāṇḍavas nennen ihren bevorzugten Heerführer. Yudhiṣṭhira wendet sich an Kṛṣṇa. Dieser aber beschränkt sich darauf, den Sieg voraussagen und alle Kämpfer zu loben. Schliesslich bricht das Heer auf, ohne dass ein Heerführer ernannt worden wäre. Es gibt zwischen 5,149 und 5,154 aber auch einen Widerspruch: Zwei der Namen der sieben Heerführer (*senāpati*) stimmen nicht überein: In 5,149.5 werden Cekitāna und Bhīma genannt, in 5,154.10 hingegen Dhṛṣṭaketu und Sahadeva Māgadha. Dies spricht meiner Meinung nach für einen Einschub von 5,154–155.

5,149 würde dann die ältere Erzählung von der Ernennung der Heerführer repräsentieren. Kṛṣṇa wollte in dieser Fassung keinen Heerführer ernennen, vielleicht um Streitigkeiten zwischen den Verbündeten zu vermeiden.³⁴ Hierfür spricht auch, dass der in 5,154 ernannte Dhṛṣṭadyumna in der Schlacht selbst selten derart eindeutig als Heerführer dasteht, wie auf der Seite der Kauravas Bhīṣma, Droṇa, Karṇa oder Śalya.³⁵ Dass die Frage Janamejayas in 5,156.1 die Ereignisse von 5,153 wieder aufnimmt, ist ein weiteres Indiz für diesen Einschub. Wie sich dieser Einschub chronologisch zu den Einschüben im Śalyaparvan verhält, d.h. ob er gleichzeitig oder nach der dortigen zweiten Phase durchgeführt wurde, lässt sich ohne weitergehende Untersuchungen nicht feststellen.

33 Rukmin bleibt ebenfalls dem Kampf fern, allerdings unfreiwillig, denn beide Seiten lehnen ein Bündnis mit ihm ab. Seine (auch im Text betonte) Korrelation mit Baladeva drängt dazu, die beiden Ereignisse als zusammengehörig zu behandeln.

34 Solche brechen auf der Seite der Kauravas mit der Ernennung Bhīṣmas sogleich aus. Vgl. 5,153.

35 So ist Dhṛṣṭadyumna beileibe nicht immer mit der täglichen Heeresaufstellung beschäftigt. Vgl. z.B. 6,52.10, 6,71.4, 6,77.21, 6,95.38 und 7,6.15. Vgl. HOPKINS (1888), S. 206: »(...) Dhṛish-tadyumna, the official commander, who, strange to say, is neither chief leader nor director.«

3.1.1.1 Appendix: Die Verse an den Nahtstellen der Einschübe

Damit der Leser sich selber ein Bild davon machen kann, dass bei der Entfernung der vorgängig identifizierten Einschübe keine Lücken im Text entstehen, werde ich hier die Texte wiedergeben, wie sie ohne die Einschübe aussehen würden.³⁶ Eine Wiedergabe ganzer Kapitel oder sogar mehrerer Kapitel würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Darum beschränke ich mich hier auf die letzten paar Verse vor und die ersten paar Verse nach dem Einschub, immer so viele, dass einem Leser der Kontext einigermaßen klar wird. Die Reihenfolge ist die, in der die Texte in Kapitel 3.1.1 behandelt wurden.

1,182 und 1,184 nach der Entfernung von 1,183:

- 1,182.14 *teṣāṃ ākārabhāvajñāḥ kuntīputro yudhiṣṭhiraḥ |*
dvaipāyanavacaḥ kṛtsnaṃ saṃsmaran vai nararṣabha ||
- 1,182.15 *abravīt sa hi tān bhrātṛn mithobhedabhayān nṛpaḥ |*
sarveṣāṃ draupadī bhāryā bhaviṣyati hi naḥ śubhā ||
- 1,184.1 *vaiśampāyana uvāca |*
dhr̥ṣṭadyumnas tu pāñcālyāḥ pṛsthataḥ kurunandanau |
anvagacchat tadā yāntau bhārgavasya niveśanam ||
- 1,184.2 *so 'jñāyamānaḥ puruṣān avadhāya samantataḥ |*
svayam ārān nivīṣṭo 'bhūd bhārgavasya niveśane ||

Die Entfernung von 1,180.14–22:

- 1,180.12 *tān gr̥hītaśarāvāpān kruddhān āpatato nṛpān |*
drupado vikṣya saṃtrāsād brāhmaṇāñ śaraṇaṃ gataḥ ||
- 1,180.13 *vegenāpatatas taṃs tu prabhinnān iva vāraṇān |*
pāṇḍuputrau mahāvīryau pratīyatur arimḍamau ||
- 1,181.1 *vaiśampāyana uvāca |*
ajināni vidhunvantaḥ karakāṃś ca dvijarṣabhāḥ |
ūcus taṃ bhīr na kartavyā vyaṃ yotsyāmahe parān ||
- 1,181.2 *tān evaṃ vadato viprān arjunaḥ prahasann iva |*
uvāca prekṣakā bhūtvā yūyaṃ tiṣṭhata pārśvataḥ ||
- 1,181.3 *aham enān ajihmāgraiḥ śataśo vikirañ śaraiḥ |*
vārayiṣyāmi saṃkruddhān mantrair āśīviṣān iva ||

Die Entfernung von 1,181.32:

- 1,181.31 *kriyatām avahāro 'smād yuddhād brāhmaṇasaṃyutāt |*
athainān upalabhyeha punar yotsyāmahe vyaṃ ||

³⁶ Es ist mir klar, dass die Wiedergabe des Originaltextes ohne Übersetzung für den Nicht-Indologen wertlos ist. Aber andererseits ist es einem Übersetzer ein Leichtes, einen nahtlosen Übergang vorzuspiegeln, wo es keinen gibt. So oder so könnte also diese Zusammenstellung nur anhand der Lektüre des Originals überprüft werden.

- 1,181.33 *ta evaṃ saṃnivṛttās tu yuddhād yuddhaviśārādāḥ |*
yathāvāsaṃ yayuḥ sarve vismitā rājasattamāḥ ||

Das Kapitel 1,178:

- 1,178.4 *te kṣatriyā raṅgagatāḥ sametā |*
jigīṣamānā drupadātmaṣṭam tām |
cakāśire parvatarājakanyām |
umām yathā devagaṇāḥ sametāḥ ||
 1,178.5 *kandarpabāṇābhiniṣṭhitaṅgāḥ |*
kṛṣṇāgatais te hṛdayair narendrāḥ |
raṅgāvatīrṇā drupadātmaṣṭam |
dveṣyān hi cakruḥ suhrdo 'pi tatra ||
 1,178.12 *tathaiva pāṛthāḥ pṛthubāhavas te |*
vīrau yamau caiva mahānubhāvau |
tām draupadīm prekṣya tadā sma sarve |
kandarpabāṇābhiniṣṭhitaḥ babhūvuḥ ||
 1,178.15 *tatas tu te rājagaṇāḥ krameṇa |*
kṛṣṇānimittam nṛpa vikramantaḥ |
tat karmukam saṃhananopapannam |
sajyam na śekus tarasāpi kartum ||

Die Entfernung von 1,189.30–31:

- 1,189.29 *teṣāṃ kāmam bhagavān ugradhanvā |*
prādād iṣṭam sannisargād yathoktam |
tām cāpyeṣāṃ yoṣitam lokakāntām |
śrīyam bhāryām vyadadhān mānuṣeṣu ||
 1,189.32 *ye te pūrvam śakrarūpā niruddhās |*
tasyām daryām parvatasyottarasya |
ihaiva te pāṇḍavā vīryavantah |
śakrasyāṃśaḥ pāṇḍavaḥ savyasācī ||

Die Entfernung der Geschichte von den fünf Indras:

- 1,188.22 *tato dvaipāyanas tasmai narendrāya mahātmane |*
ācakhyau tad yathā dharmo bahūnām ekapatnitā ||
 1,189.41 *vyāsa uvāca |*
āsīt tapovane kācid ṛṣeḥ kanyā mahātmanah |
nādhyaḡacchat patiṃ sā tu kanyā rūpavatī satī ||
 (...) *drupadaiṣā hi sā jajñe sūtā te devarūpiṇī |*
pañcānām vihitā patnī kṛṣṇā pārṣaty aninditā ||
 1,190.1 *drupada uvāca |*
aśrutvaiva vacanam te maharṣe |

*mayā pūrvam yatitam kāryam etat |
na vai śakyam vihitasyāpayātum |
tad evedam upapannam vidhānam ||*

Die Entfernung der Kapitel 6,61–64:

- 6,60.77ef *prayātāḥ śibirāyaiva niśākale paramtapāḥ ||*
 6,60.78 *duryodhānas tu nrpatir dīno bhrātrvadhenā ca |
muhūrtaṁ cintayām āsa bāṣpaśokasamākulaḥ ||*
 6,60.79 *tataḥ kṛtvā vidhiṁ sarvaṁ śibirasya yathāvidhi |
pradadhyau śokasamtapto bhrātrvyasanakarśitaḥ ||*
 6,65.1 *saṁjaya uvāca |
vyuṣitāyām ca śarvayām udite ca divākare |
ubhe sene mahārāja yuddhāyaiva samīyatuḥ ||*

Die Entfernung der Kapitel 7,155–158:

- 7,154.61 *sa tad rūpaṁ bhairavaṁ bhīmakarmā |
bhīmaṁ kṛtvā bhaimasenih papāta |
hato 'py evaṁ tava sāny ekadeśam |
apothayat kauravān bhīṣayāṇaḥ ||*
 7,154.62 *tato miśrāḥ prāṇadan simhanādair |
bheryaḥ śaṅkhā murajāś cānakāś ca |
dagdhāṁ māyām nihataṁ rākṣasam ca |
dr̥ṣtvā hr̥ṣṭāḥ prāṇadan kauraveyāḥ ||*
 7,154.63 *tataḥ karṇaḥ kurubhiḥ pūjyamāno |
yathā śakro vṛtravadhe marudbhiḥ |
anvārūḍhas tava putraṁ rathasthaṁ |
hr̥ṣṭaś cāpi prāviśat svaṁ sa sānyam ||*
 7,159.1 *saṁjaya uvāca |
ghaṭotkace tu nihate sūtaputrena tāṁ niśām |
duḥkhāmarṣavaśaṁ prāpto dharmaputro yudhiṣṭhiraḥ ||*
 7,159.2 *dr̥ṣṭva bhīmena mahatīm vāryamāṇāṁ camūṁ tava |
dhr̥ṣṭadyumnam uvācedaṁ kumbhayoniṁ nivāraya ||*
 7,159.3 *tvaṁ hi droṇa vināśāya samutpanno hutāśanāt |
saśaraḥ kavacī khaḍgī dhanvī ca paratāpanaḥ |
abhidrava raṇe hr̥ṣṭo na ca te bhīḥ kathaṁcana ||*

9,32–56 nach Entfernung aller Einschübe:

- 9,32.51 *taṁ mattam iva mātāṅgaṁ talaśabdena mānavāḥ |
bhūyaḥ saṁharṣayām āsū rājan duryodhanaṁ nr̥paṁ ||*
 9,32.52 *bṛhanti kuñjarās tatra hayā heṣanti cāsakṛt |
śāstrāṇi saṁpradīpyante pāṇḍavānāṁ jayaiṣiṇām ||*
 9,56.1 *saṁjaya uvāca |*

- 9,56.2 *tato duryodhano dr̥ṣṭvā bhīmasenaṃ tathāgatam |*
pratyudyayāv adīnātmā vegena mahatā nadan ||
samāpetatur ānadya śṛṅgiṇau vṛṣabhāv iva |
mahānirghātaghoṣaś ca saṃprahāras tayor abhūt ||

9,32–56 nachdem nur die Tīrthayātrā entfernt wurde (Ergänzung in Klammern von mir):

- 9,33.16 *teṣāṃ madhye mahābāhuḥ śrīmān keśavapūrvajah |*
nyaviśat paramaprītaḥ pūjyamāno mahārathaiḥ ||
 9,33.17 *sa babhau rājamadhyastho nīlavāsāḥ sitaprabhaḥ |*
divīva nakṣatragāṇaiḥ parikīrṇo niśākaraḥ ||
 9,33.18 *tatas tayor saṃnipātas tumulo lomaharṣaṇaḥ |*
āsīd antakaro rājan vairasya tava putrayor ||
[dhr̥tarāṣṭra uvāca]
 9,54.2 *rāmaṃ saṃnihitam dr̥ṣṭvā gadāyuddha upasthite |*
mama putraḥ katham bhīmam pratyayudhyata saṃjaya ||
 9,54.3 *saṃjaya uvāca |*
rāma sām̐nidhyam āsādy putro duryodhanas tava |
yuddhakāmo mahābāhuḥ samahr̥ṣyata vīryavān ||
 9,54.4 *dr̥ṣṭvā lāṅgalinaṃ rājā pratyutthāya ca bhārata |*
prītyā paramayā yukto yudhiṣṭhīram athābravīt ||

Die Entfernung von 9,58–59:

- 9,57.57 *dr̥ṣṭvā tān adbhutopātān pāñcālāḥ pāṇḍavaiḥ saha |*
āvīgnamanasaḥ sarve babhūvur bharatar̥sabha ||
 9,57.58 *yayur devā yathākāmaṃ gandharvāpsarasas tathā |*
kathayanto 'dbhutam yuddham sutayos tava bhārata ||
 9,57.59 *tathaiva siddhā rājendra tathā vātika cāraṇāḥ |*
narasimhau praśamsantau viprajagmur yathāgatam ||
 9,60.1 *dhr̥tarāṣṭra uvāca |*
hataṃ duryodhanaṃ dr̥ṣṭvā bhīmasenena saṃyuge |
pāṇḍavāḥ sṛñjayāś caiva kim akurvata saṃjaya ||
 9,60.2 *saṃjaya uvāca |*
hātaṃ duryodhanaṃ dr̥ṣṭvā bhīmasenena saṃyuge |
simheneva mahārāja mattam vanagajam vane ||
 9,60.3 *prahr̥ṣṭamanasas tatra kṛṣṇena saha pāṇḍavāḥ |*
pāñcālāḥ sṛñjayāś caiva nihate kurunandane ||

Die Entfernung von 5,154–155:

- 5,153.32 *tataḥ senāpatiṃ kṛtvā bhīṣmaṃ parabalārdanam |*
vācayitvā dvijaśreṣṭhān niškair gobhiś ca bhūriśaḥ ||
 5,153.33 *vardhamāno jayāśīrbhir niryayau sainikair vṛtaḥ |*

- 5,153.34 *āpageyaṃ puraskṛtya bhrātr̥bhiḥ sahitā tadā |*
skandhāvāreṇa mahatā kurukṣetraṃ jagāma ha ||
parikramya kurukṣetraṃ karṇena saha kauravaḥ |
śibiraṃ māpayām āsa same deśe narādhipaḥ ||
- 5,153.35 *madhurānūṣare deśe prabhūtayavasendhane |*
yathaiva hāstinapuraṃ tadvac chibiraṃ ābabhau ||
- 5,156.1 *janamejaya uvāca |*
tathā vyūḍheṣv anīkeṣu kurukṣetre dvijaṛṣabha |
kim akurvanta kuravaḥ kālenābhipracoditāḥ ||
- 5,156.2 *vaiśampāyana uvāca |*
tathā vyūḍheṣv anīkeṣu yat teṣu bharatarṣabha |
dhr̥tarāṣṭro mahārāja saṃjayaṃ vākyam abravīt ||

3.1.2 Stellen, die keine klaren Einschübe bilden

Mit den im vorigen Kapitel behandelten Stellen, sind aber noch lange nicht alle wichtigen Passagen, die Balarāma betreffen, untersucht. Im folgenden möchte ich kurz auf diese anderen Stellen eingehen und mich dazu äussern, warum sie meiner Meinung nach keine Einschübe darstellen können und ob sie andererseits einer Überarbeitung unterlagen.

Die Entführung der Subhadrā (1,211–213) ist von der Handlung her zentral für das MBh: Abhimanyu, der Sohn von Arjuna und Subhadrā, spielt im Text eine wichtige Rolle. Zweitens: Wenn wir die Begegnung zwischen Kṛṣṇa und den Pāṇdavas beim *svayaṃvara* streichen *und* die Geschichte von der Entführung der Subhadrā, dann fällt nicht nur ein wichtiger Teil der Vorgeschichte zum nachfolgenden Brand des Khāṇḍava-Waldes (der wiederum die Voraussetzung zum Palastbau Mayas bildet) weg, sondern auch jeglicher Grund, warum Kṛṣṇa im Zusammenhang mit dem Rājasūya im 2. Buch und im Zusammenhang mit dem Krieg ab dem 5. Buch als Ratgeber eine derart zentrale Stellung einnehmen kann. Es bestünde dann kein Grund, ihn extra aus Dvārakā zu holen (wie es etwa in 2,12 geschieht). Mit anderen Worten: Fällt nach den *svayaṃvara*-Episoden auch die Subhadrā-Entführung weg, würde die gesamte Erzählung des MBh in ihrer heutigen Form zusammenbrechen. Ein neues (oder altes?) MBh ohne eine Beteiligung Kṛṣṇas – wie es z.B. RUBEN vorschwebte³⁷ – zu verfassen, ist aber nicht das Ziel dieser Untersuchung. Damit kann 1,211–213 nach den in der Einleitung zu Kapitel 3.1 festgelegten Kriterien keinen Einschub darstellen. Des Weiteren finden sich im Text auch keine Hinweise, die auf eine Überarbeitung deuten könnten.³⁸

37 RUBEN (1941), S. 243 und 281–285. Für ihn sind Kṛṣṇa und Balarāma spätere Zusätze des MBh, da sie für die eigentliche Geschichte nicht wichtig seien. Mit RUBENS Argument liesse sich das Personal des MBh erheblich reduzieren (z.B. Kṛpa, Kṛtavarmaṇ, Vidura usw.).

38 Zum Problem der Namen Nara und Nārāyaṇa in 1,210.5 vgl. unten S. 95.

Ebenfalls keine Hinweise auf einen Einschub enthalten die Stellen im 2. Buch. Während die Geschichte des Krieges mit Jarāsaṃdha unverdächtig erscheint,³⁹ ist der Streit um das *arghya* beim Rājasūya vor allem darum interessant, weil Kṛṣṇa hier nicht nur als ein weiser Berater, sondern als höchste Gottheit erscheint. Wenn man davon ausgeht, dass Kṛṣṇa ursprünglich diese Stellung nicht hatte – und viele Stellen wie 1,211–213 usw. weisen darauf hin –, muss man annehmen, dass der Streit zwischen Kṛṣṇa und Śiśupāla stark überarbeitet wurde. Ein solcher Gedankengang birgt allerdings die Gefahr, dass in einer Art Zirkelschluss Ergebnisse der höheren Textkritik (nämlich die Erkenntnis, dass die Stellen, die Kṛṣṇa als Gott erweisen, jünger sind) dazu verwendet werden, um höhere Textkritik zu betreiben. Darum ist das Argument der Vergöttlichung Kṛṣṇas hier so lange wertlos, bis anhand anderer Stellen einwandfrei bewiesen ist, dass diese Vergöttlichung einer jüngeren Textschicht angehört.

Keine Hinweise auf einen Einschub enthalten 4,67–5,7. Das Kapitel 4,67 muss darum diskutiert werden, weil das Virāṭaparvan, dessen letztes Kapitel es bildet, allgemein als jung angesehen wird.⁴⁰ Dazu sind zwei Dinge zu sagen: Erstens ist das Virāṭaparvan mit Sicherheit kein Einschub. Das heisst, wenn man es aus dem MBh entfernt, muss man den Text, so wie er heute vorliegt, umschreiben, denn es fehlt jeder direkte Übergang vom dritten zum fünften Buch. Selbst wenn Virāṭa bei allen folgenden Ereignissen eine nur untergeordnete Rolle spielt, so erlaubt dies nicht, das vierte Buch einfach herauszuschneiden.

Zweitens ist, wie die Kritische Edition zeigt, das vierte Buch nach der normativen Redaktion noch umfassenden Umarbeitungen unterworfen worden. Dies zeigt sich darin, dass in einem grossen Teil dieses Buches eine nordindische und eine südindische Version nebeneinander herlaufen, ohne dass sich die eine oder andere eindeutig als die ursprünglichere erweise.⁴¹ Damit muss sich jeder, der dieses Stück als jung ausscheiden will, fragen, ob dieser Eindruck des

39 Anderer Meinung ist GRÜNENDAHL: NS, S. 207: »Die Motivierung im Zusammenhang mit dem *rājasūya* Yudhiṣṭhiras wirkt gezwungen.« – Was ein subjektiver Eindruck GRÜNENDAHLs ist. Die Variante eines Kampfes mit Karṇa, die GRÜNENDAHL anführt (Anm. 59), ist darum nicht sehr überzeugend, weil Jarāsaṃdha weder in 12,5 noch in 6,117.16 *getötet* wird. Etwas anders ist die Lage in 2,41*392, das aber, zumindest was den für uns relevanten Teil anbelangt, zu Recht als späterer Zusatz aus der Kritischen Edition ausgeschieden wurde. Zur weiteren Diskussion der Jarāsaṃdha-Episode vgl. unten S. 97.

40 Vgl. SIMSON (1974), S. 265, insbesondere Anm. 494, HOLTZMANN (1893), S. 98, HOPKINS (1978), S. 382f. (der seine Meinung aber später ändert. Vgl. ders. (1903), S. 53f.), VAN BUITENEN (1978), S. 21 hält sich bedeckt: »It is an addition, no doubt, but in the sense that an embellishment is an addition, pointing up a particular beauty of the wearer.« In diesem Zusammenhang ist auch von Bedeutung, wie man die von SCHLINGLOFF unter den Turfan-Hss. gefundene (lückenhafte) *parvan*-Liste beurteilt (vgl. SCHLINGLOFF (1969)).

41 Vgl. dazu RAGHU VIRA: CE 4, S. XXVI: »(...) the Virāṭa problem is *sui generis*. (...) when the versions begin to run parallel, smooth in their own channels, without coinciding, the reconstruction becomes only partial. Out of a total of 1834 stanzas of the constituted text the editor is sure for only about 300 stanzas.«

Jungen nicht vielleicht auf die Überarbeitungen *nach* der Konstitution der normativen Redaktion zurückgeht. Muss diese Frage bejaht werden, kann man über das Alter des Virāṭaparvan nichts Verlässliches aussagen.

Keinerlei Verdacht lassen die Kapitel 5,1–6 aufkommen. Sie bilden den Auftakt zur Verhandlungsphase und Kriegsvorbereitung nach dem Exil. Dieser Übergang ist wichtig für den Ablauf der Gesamterzählung und kann daher in keiner Fassung des vollständigen MBh gefehlt haben.

5,7 steht auf den ersten Blick etwas merkwürdig in der Erzählung: Noch in 5,5 ist Kṛṣṇa nach Dvārakā abgereist, doch schon in 5,7 kehrt er an Arjunas Seite ins Lager der Pāṇḍavas zurück. Diese rasche Folge von Situationswechseln sind aber eher dem Erzähler anzulasten, denn eine genauere Untersuchung ergibt, dass dies der einzige Hinweis auf einen Einschub oder eine Überarbeitung ist. Tatsächlich passt dieser Text sehr gut zum vorangehenden. Schon in 5,5.3 verweist Kṛṣṇa darauf, dass seine Familie den Kauravas und den Pāṇḍavas gleichermaßen verwandt sei. In 5,7.10 nimmt Duryodhana und in 5,7.24 Baladeva dieses Argument wieder auf.

Zwei Stellen, nämlich 5,78.12 und 7,10.31 scheinen im Widerspruch zu 5,7 zu stehen, doch nur scheinbar: In 5,78 zählt Nakula die Verbündeten der Pāṇḍavas auf, unter ihnen Baladeva. Zu diesem Zeitpunkt hat Baladeva erst dem Duryodhana seine Neutralität erklärt. Es ist also möglich, dass die Pāṇḍavas noch nichts davon ahnen. In 7,10 malt sich Dhṛtarāṣṭra aus, was geschehen würde, wenn Kṛṣṇa selbst in den Kampf eingreifen würde und seine Familie mit ihm. In diesem – hypothetischen – Fall würde auch Baladeva an der Seite seines Bruders kämpfen. Da dies aber auf die Vorstellung Dhṛtarāṣṭras beschränkt bleibt, ergibt sich kein Widerspruch zu 5,7.

Inhaltlich gesehen eine Sonderstellung nimmt zweifellos 5,129 ein: die Vision von Kṛṣṇas Allgestalt in der Sabhā. Um so mehr erstaunt es, dass sich hier kein eindeutiger Einschub ausmachen lässt. Die Geschichte baut sich geradlinig auf, um in dieser Vision zu gipfeln. Dass die ganze Gesandtschaft Kṛṣṇas einen Einschub darstellt, scheint mir unwahrscheinlich. Mit beiden Seiten in gleicher Weise verwandt, ist er der ideale Gesandte, der von beiden Seiten akzeptiert wird. Ausserdem haben diverse frühere Stellen gezeigt, dass seine Autorität allgemein anerkannt wird. So ist es nur wahrscheinlich, dass er den letzten Versuch unternimmt, den Krieg zu verhindern: Wenn er es nicht kann, kann es niemand.

Wenn wir uns schliesslich mit dem Auftritt Baladevas in den Büchern 14 und 16 befassen, werden wir zuerst mit der Frage konfrontiert, ob diese beiden Bücher überhaupt zum alten Bestand des MBh gehörten.⁴² Dies lässt sich meiner Meinung nach nicht entscheiden. So wie das MBh uns heute vorliegt, lassen sich

42 Vgl. HOLTZMANN (1892), S. 189 und (1893), S. 255f., OLDENBERG (1922), S. 6 und BHATTACHARJI (1993), S. 470.

diese Bücher nicht mehr ersatzlos streichen, denn ein eigentliches Ende des Textes ist vor dem Ende des 18. Buches nicht auszumachen.

Die Tatsache, dass Kṛṣṇa bei seinem Aufstieg nach dem Tode als der König der Götter und Herr der Welt im Himmel empfangen wird und Baladeva unter den Nāgas ähnliche Ehren zuteil werden,⁴³ könnte auf eine Überarbeitung von Buch 16 hinweisen.⁴⁴ Wie ich aber oben, anlässlich meiner Bemerkungen zu Buch 2, gesagt habe, ist dieses Argument so lange keines, als nicht einwandfrei bewiesen ist, dass die Vergöttlichung Kṛṣṇas eine im MBh sekundäre Entwicklung ist.

3.1.3 Die Sonderprobleme der Bücher 1, 3, 12 und 13

Vor ein besonderes Problem stellen den Exegeten die Bücher 3, 12 und 13 und der Anfang von Buch 1, ein besonderes Problem darum, weil diese Texte von der Konstruktion her unzusammenhängend, assoziativ sind. Texte als Einschübe auszuscheiden, ist leicht, nach der Entfernung des Einschubes die entstandene Lücke wieder zu schliessen, meist unmöglich, da kaum ein Abschnitt auf den vorhergehenden Bezug nimmt. Man kann darum nicht von Einschüben im strengen Sinne der Definition sprechen. Andererseits sind es aber meist auch keine Überarbeitungen, da sich die Texte ohne Verlust für die Haupterzählung aus dem Text entfernen lassen. Wir sind hier somit in einem Bereich, in dem die in der Einleitung definierten Kategorien nicht mehr greifen. Wir sehen vielleicht gerade hier mehr als irgendwo anders die Handschrift eines eigentlichen Redaktors, der aus verschiedenen Quellen Erzählungen und Lehrtraktate zu einem fortlaufenden Text zusammengearbeitet hat.

In Buch 1 ist nur eine Stelle von dieser Feststellung betroffen:⁴⁵ 1,61. Wie schon oben beschrieben wurde, bildet 1,61 mit 1,58–1,59.6 eine Einheit, in die 1,59.7–1,60 eingeschoben wurde.⁴⁶ Der letztere Abschnitt befasst sich nicht mit den Inkarnationen, sondern mit der Genealogie der Götter und Dämonen. Vor 1,58 ist die Erzählung, grob gezeichnet, folgendermassen aufgebaut: Nach ersten Zusammenfassungen (1,1–2) erzählt Ugrasravas die Vorgeschichte zum Schlangenopfer des Janamejaya und das Schlangenopfer selbst (1,3–52). Dann werden die Umstände beschrieben, unter denen Vaiśampāyana dem Janamejaya das MBh erzählt (1,53–54). Vaiśampāyana fasst das MBh ein weiteres Mal zusam-

43 Siehe dazu oben S. 55.

44 Ähnliches vermutet auch SCHREINER (1988a), S. 14.

45 Eine zweite, das Parvasamgrahaparvan, lasse ich für den Schritt der höheren Textkritik ausser acht. Dieser Text, wenn er schon nicht eigens für die normative Redaktion verfasst wurde, steht ihr doch derart nahe, dass er keine Hilfe bei diesem Schritt der Analyse zu bieten vermag. Vgl. auch oben S. 25.

46 Vgl. oben S. 27, aber auch VAN BUITENEN (1975), S. 151: »Description [in 1,61] continues that of 58.« (Ergänzung in Klammern von mir).

men und preist das Werk (1,55–56). Darauf beginnt er mit der Erzählung von Vasu Uparicara, die zugleich die Geschichte von der Geburt des Vyāsa ist. Nachdem dies erzählt ist, zählt er auf, welche Helden des MBh von wem geboren wurden (1,57). In 1,58.1 nimmt Janamejaya auf diese Aufzählung Bezug, stellt aber in 1,58.2 eine völlig andere Frage, indem er wissen will, zu welchem Zweck diese Krieger auf Erden geboren wurden. Ist 1,58.1 ein Zusatz, um die folgenden Kapitel an 1,57 anzubinden?

In 1,62.1–2 nimmt Janamejaya Bezug auf die Inkarnationsliste und verlangt, die Genealogie der Kurus zu hören. Vaiśampāyana beginnt darauf mit der Geschichte von Śakuntalā.

Ein offensichtlicher Einschub von 1,58–61 ist nicht auszumachen. Andererseits sind die verschiedenen Erzählthemen hier nur durch die Fragen Janamejayas aneinander gebunden. Einen Hinweis auf einen späteren Zusatz (also nicht auf einen Einschub im strengen Sinne) gibt auch die *phalaśruti* in 1,61.101–102. Dort wird demjenigen diesseitiges Glück versprochen, der das *aṁśāvatarāṇa* hört. Dies ist ein Hinweis, dass dieser Text für einen Redaktor eine Untereinheit innerhalb des Textes des MBh bildete. Eingeschränkt wird der textkritische Wert dieser *phalaśruti* allerdings durch die Tatsache, dass es unklar bleibt, ob sie sich nur auf 1,61 oder auf den ganzen, inhaltlich zusammenhängenden Abschnitt 1,58–61 bezieht.

Es ist von Bedeutung, dass – wie schon weiter oben beschrieben⁴⁷ – diese Inkarnationslisten an anderen Stellen des MBh wieder aufgenommen werden. Ist 1,58–61 tatsächlich ein jüngerer Zusatz, dann müssten diese anderen Stellen ebenfalls als Einschübe oder Umarbeitungen auszuweisen sein. Der Befund hier hätte also insbesondere Auswirkungen auf die Beurteilung der Bücher 16 und 18.

Das Āraṇyakaparvan erzählt zwar eine mehr oder weniger fortlaufende Geschichte, die aber immer wieder durch Erzählungen unterbrochen wird. Zudem stellt man bei genauerem Hinsehen fest, dass oft die eine oder andere Passage nicht unabdingbar für die Gesamterzählung ist. Dies reicht als Argument natürlich nicht aus, um sie als einen Einschub zu behandeln. Vielmehr gilt auch hier das soeben Gesagte: Eigentliche Einschübe lassen sich kaum feststellen. Insgesamt täte eine textkritische Untersuchung dieses komplexen Buches bitter not. Um zumindest einige Überarbeitungen aufzuspüren, müssen wir uns auf die Widersprüche im Text als Hinweiszeichen verlassen.

Dreimal treffen die Pāṇḍavas im Verlaufe ihres Exils auf die Yādavas, zweimal auf Kṛṣṇa allein oder nur mit einer seiner Gattinnen, einmal auf die Yādavas insgesamt. Das erste Treffen mit Kṛṣṇa allein findet in 3,13–23 statt. Die Stelle beinhaltet unter anderem die Geschichte vom Überfall Śālvas auf Dvārakā. Dieser findet statt, während sich Kṛṣṇa und Baladeva am Rājasūya des Yudhiṣṭhira

47 Vgl. S. 28.

befinden. Bei der Verteidigung der Stadt tun sich unter anderem Pradyumna und Gada hervor. Diese werden in 2,31.15–17 auch als Teilnehmer am Rājasūya erwähnt. Letzteres ist zwar nur eine Aufzählung, doch wäre es dem Erzähler ein leichtes gewesen, diese Namen wegzulassen, wenn ihm bewusst gewesen wäre, dass er sie gleichzeitig in Dvārakā brauchen würde. Wenn man zudem den Kampf zwischen Kṛṣṇa und der Stadt Saubha mit dem zwischen Arjuna und den Nivātakavacas vergleicht,⁴⁸ erscheint der eine als die exakte Doublette des anderen. Wenn man von der Faustregel ausgeht, dass die zuerst im Textverlauf erscheinende Stelle die jüngere ist,⁴⁹ lässt sich vermuten, dass Arjuns Kampf als Vorbild für die Saubha-Episode gedient hat. Der Grund für die Übertragung dieser Episode ist klar: Nicht nur wird Kṛṣṇas Abwesenheit beim verhängnisvollen Würfelspiel entschuldigt, gleichzeitig wird er auch als Krieger auf dieselbe Stufe wie Arjuna gestellt. Dass dies der einzige Kampf Kṛṣṇas ist, der in der normativen Redaktion ausführlich beschrieben wird,⁵⁰ verstärkt diesen Eindruck noch.

Ein weiteres Argument liefert das einleitende Kapitel 3,13: Hier preisen Arjuna und Draupadī Kṛṣṇa als höchste Gottheit. Kṛṣṇa antwortet Arjuna, indem er sich auf das Nara-Nārāyaṇa-Motiv beruft. Auf dieses Motiv werde ich im folgenden Kapitel ausführlich eingehen. Der Inhalt ist kurzgefasst folgender: Arjuna und Kṛṣṇa werden als Inkarnationen der ehrwürdigen Weisen Nara und Nārāyaṇa angesehen, welche ihrerseits die Erscheinung der höchsten Gottheit sind. Dieses Motiv steht im Widerspruch zu beiden Inkarnationsgeschichten (1,61 und 1,189) und ist darum einer separaten Überlieferungsschicht zuzuordnen.

Eine weitere Aussage bringt 3,13–23 in Widerspruch zur Rahmengeschichte um den Besuch des Mārkaṇḍeya bei den exilierten Pāṇḍavas (3,180 und 3,222–224): In 3,23 reisen Subhadrā und Abhimanyu nach Dvārakā, während die fünf Draupadeyas (die Kinder der Pāṇḍavas und der Draupadī) sich Dhṛṣṭadyumna anschließen und damit die Exilzeit am Hofe der Pāṇḍavas verbringen. In 3,224 hingegen berichtet Satyabhāmā, eine Gattin Kṛṣṇas, der Draupadī, dass sich alle ihre sechs Söhne (also Abhimanyu und die Draupadeyas, die alle namentlich genannt werden) in Dvārakā wohlfühlen. Die Version von 3,23 wird in 4,67 gestützt, indem dort die Draupadeyas zusammen mit den Pāṇḍavas nach Upaplavya kommen.

48 3,165–170. Während seines Aufenthaltes im Himmel, wo er göttliche Waffen erlangt, wird Arjuna von Indra gebeten, verschiedene Dämonen für ihn zu erschlagen, was er dann auch tut. Interessant ist, dass diese Episode – genau wie die Saubha-Episode – vom Helden selbst erzählt wird. Vgl. hierzu auch VAN BUITENEN (1981), S. 202. Sein Rückgriff auf Erich von Däniken kommt allerdings etwas überraschend.

49 Vgl. GRÜNENDAHL (1993a), S. 110. Eine solche Faustregel muss natürlich durch weitere Argumente oder Belege gestützt werden.

50 Ich rechne die Tötung Śiśupālas nicht als eigentlichen Kampf. Zur gesamten Thematik vgl. auch GRÜNENDAHL: NS, S. 206f.

Unklar bleibt in dieser Frage das dritte Treffen, bei dem auch Baladeva beteiligt ist (3,118–120). Hier treffen sich die Pāṇḍavas und die Vṛṣṇis in Prabhāsa, also fast vor den Toren von Dvārakā. Abhimanyu und die Draupadeyas treten aber nicht in Erscheinung. Befinden sich also hier weder der eine noch die anderen in Dvārakā? Andererseits erwähnt Sātyaki in seiner Rede Abhimanyu als möglichen Regenten in der Zeit zwischen der Vernichtung Duryodhanas und dem Ende des Exils der Pāṇḍavas (3,120.20).

Dies macht es wahrscheinlich, dass wir in den Kṛṣṇa-Szenen im Āraṇyaka-parvan mindestens zwei verschiedene Redaktionsschichten vor uns haben. Zur Frage, wie die beiden sich chronologisch zueinander verhalten, sind aber noch weitere Untersuchungen notwendig.

Die Bücher 12 und 13 bilden so etwas wie ein eigenes Textkorpus innerhalb des MBh. Die eigentliche Erzählung, die Geschichte der Kauravas und Pāṇḍavas, wird hier für einige Zeit angehalten. Statt dessen unterhalten sich Yudhiṣṭhira und der sterbende Bhīṣma über zahllose Fragen und Themen, d.h., wie es in diesem Fall in Indien üblich ist, der ältere Bhīṣma belehrt den jüngeren Yudhiṣṭhira über diejenigen Fragen, die jener ihm stellt. Das 12. Buch ist thematisch in drei Abschnitte gegliedert: Rājadharmā (Pflichten des Königs), Āpaddharma (Ausnahmerecht) und Mokṣadharmā (Erlösungsweg). Die ersten beiden Abschnitte, insbesondere aber der Rājadharmā, weisen eine auffällige Zweiteilung auf: In einem ersten Teil referiert Bhīṣma die Lehre unmittelbar dem Yudhiṣṭhira. Im zweiten zitiert er Lehrgespräche anderer Autoritäten und erzählt hie und da auch eine Episode.

Genau auf der Grenze zwischen dem direkten Referat und den Erzählungen von Lehrgesprächen steht 12,82, jener Text, in dem Kṛṣṇa Nārada sein Leid über die politische Situation bei den Yādavas klagt.⁵¹ Der Text steht sowohl mit dem Vorhergehenden als auch mit dem Nachfolgenden in keinem direkten Zusammenhang. In 12,81 wird von den Beratern des Königs und dem Misstrauen, das er ihnen entgegenbringen soll, gesprochen. In 12,83 nimmt Bhīṣma mit einer (ohne Frage eingeleiteten) Erzählung wieder auf dieses Thema Bezug. Dies ist ein starker Hinweis, dass es sich hier um einen Einschub im Sinne der Definition handelt. 12,82 ist der einzige Text innerhalb von Rāja- und Āpaddharma, in dem auf Balarāma Bezug genommen wird.

Noch vor den eigentlichen Lehrreden steht 12,47. Diese Szene, in der Bhīṣma Kṛṣṇa als höchste Gottheit preist, ist zwischen dem Entschluss der Pāṇḍavas, Bhīṣma auf seinem Pfeilbett zu besuchen, und ihrer Reise dorthin eingeschaltet. Die Konstruktion des Textes ist aber derart, dass sich kein Hinweis auf einen Einschub erkennen lässt.

51 Vgl. oben S. 35.

Dem Kapitel 12,200 geht eine Lehrrede des Manu voraus. 12,200 wird mit der Frage Yudhiṣṭhira nach Viṣṇu-Nārāyaṇa-Govinda neu eingeleitet. Interessant ist hier, dass Bhīṣma sehr bald von dieser Frage abkommt und sich stattdessen über Vaṃśa-Listen, die Frage nach der Fortpflanzung in den vier *yugas* und eine Liste von Mleccha-Stämmen ausbreitet. Das folgende Kapitel nimmt zwar das Thema der Vaṃśa-Listen wieder auf, wird aber von Yudhiṣṭhira mit einer neuen Frage eingeleitet.

Einen völlig eigenen Abschnitt bildet das Nārāyaṇīya. Dies zeigt sich einerseits darin, dass zahlreiche Handschriften dem Text einen eigenen Kolophon zusprechen,⁵² andererseits aber auch in der gänzlich anderen Themensetzung in den vorhergehenden und nachfolgenden Abschnitten.⁵³ Das Nārāyaṇīya kann in zwei Teile geteilt werden: einen Teil A, der die Kapitel 12,321–326 umfasst und einen Teil B, der die Kapitel 12,327–339 enthält.⁵⁴

Im Nārāyaṇīya-Abschnitt finden sich vier Stellen, die Saṃkarṣaṇa erwähnen (vgl. Kap. 2.8). Drei dieser vier Stellen finden sich in 12,326. Dieses Kapitel wurde neuerdings von OBERLIES ausführlich untersucht, der bezüglich dieser Stellen zu folgendem Schluss kommt: »die Inbesitznahme des Nārāyaṇīya durch Vāsudeva/Pāñcarātra-Anhänger, die sich in erster Linie durch die Vyūha-Konzeption bemerkbar macht, geschah spät und zu einem Zeitpunkt, als Teil A des Nārāyaṇīya bereits *alle* Texterweiterungen hinter sich hatte.«⁵⁵ Für ihn sind sowohl 12,326.20–39 (die zwei der drei Stellen enthalten) als auch 12,326.68–71 als Einschübe anzusehen.⁵⁶

Nārāyaṇīya B bildet so etwas wie einen Anhang zu Nārāyaṇīya A und ist darum als jünger anzusehen.⁵⁷ Während Nārāyaṇīya A den Eindruck einer redaktionell bearbeiteten Einheit macht, werden in B einzelne Stücke aneinandergereiht. Ihr Bezug auf Teil A ist meist das einzige Bindeglied. Die Stelle, die uns interessiert (12,332.13–18), befindet sich in einem Gespräch zwischen Nara, Nārāyaṇa und Nārada (12,331–334).⁵⁸ Sie gehört also innerhalb von B einer

52 Vgl. in der Kritischen Edition die Anmerkungen zum Kolophon von 12,339.

53 Vgl. die Fragestellungen Yudhiṣṭhira zu diesen Abschnitten in 12,310.1–5 und 12,340.1.

54 Für eine ausführliche Behandlung dieser Fragen vgl. OBERLIES: NS, S. 78–82.

55 OBERLIES: NS, S. 137.

56 Ebenda, S. 123–127 und 133. Ich würde seinen Vorschlag, 12,326.68–71 als Einschub zu verstehen, dahingehend präzisieren, dass der Einschub aus 12,326.68–70ab besteht. Dies wird gestützt durch die alternative Verseinteilung, die GRÜNENDAHL: ebenda, S. 71 aufgrund der Hss.-Belege für die Verse 69–71 vorschlägt.

57 Dies zeigt auch der Wechsel der Dialogebene von Yudhiṣṭhira-Bhīṣma zu Janamejaya-Vaiśampāyana – in manchen Hss. sogar zu Śaunaka-Ugraśrava (zu diesem Problem vgl. GRÜNENDAHL: NS, S. 48–53.).

58 Zu diesem Abschnitt vgl. auch SCHREINER: NS, S. 175f. und 192–195, wobei in seiner Untersuchung die diachrone Schichtung des Textes nur angedeutet wird. MALINAR: NS, S. 281f. möchte 12,332.13ef–17 als Einschub behandeln. Dies ist aber unwahrscheinlich, da sich dann der Genitiv in 12,332.13cd nirgends mehr anschließen lässt.

eigenen kleinen Einheit an. Diese fällt vor allem darum auf, weil sie sehr direkt auf Nārāyaṇīya A Bezug nimmt, indem sie das dort referierte Treffen von Nārada mit den beiden Weisen Nara und Nārāyaṇa wieder aufnimmt. Mehr noch, in ihr wird die in 326 nur angedeutete *vyūha*-Lehre in ihrem eigentlichen Zweck, nämlich der Erlösung, beschrieben (12,332.13–18).⁵⁹ Dies führt mich zur Vermutung, dass der Abschnitt 12,331–334 von demselben Redaktor hinzugefügt wurde, der auch für die Einschübe der *vyūha*-Lehre in 12,326 verantwortlich ist.⁶⁰

Das 13. Buch des MBh lässt keine klare inhaltliche Gliederung erkennen. Die Themen werden beinahe wahllos aneinandergereiht, legitimiert lediglich durch die jeweiligen Fragen Yudhiṣṭhiras.

In diesem Rahmen bilden die beiden Stellen, die Balarāma erwähnen (13,135 und 13,143) je einen einzelnen Block. Vor 13,135 findet ein langes Gespräch zwischen Śiva und Umā statt, das endet, indem Śiva seine Gattin über den Strīdharmā ausfragt.⁶¹ 13,135 beginnt mit einer neuen Frage Yudhiṣṭhiras nach der Art, wie der höchste Gott zu verehren sei. Bhīṣma rezitiert das Viṣṇusahasranāmastotra. In 13,136 preist Bhīṣma auf eine Frage Yudhiṣṭhiras nach dem rechten Verhalten zuerst die Grösse der Brahmanen, um danach auf ein Gespräch zwischen Vāyu und Arjuna Kārtavīrya überzuleiten, das eine Illustration dieses Themas enthält (13,137–142). An dieses Gespräch schliesst sich 13,143 an, in dem Bhīṣma Yudhiṣṭhira anweist, sich für alle folgenden Fragen an Kṛṣṇa zu wenden. Dieser übernimmt diese Aufgabe auch im folgenden Kapitel und berichtet über seine Erlebnisse mit Durvāsas, dessen śivaitische Lehren er anschliessend referiert. Ein direkter Rückverweis auf 13,143 findet jedoch nicht statt.

59 Siehe dazu oben S. 60.

60 Dafür spricht auch, dass das Nārāyaṇīya in 12,334.12–17 einen weiteren Abschluss erhält. Der Pāñcarātra-Redaktor (in diesen Kreis gehört die *vyūha*-Lehre, vgl. OBERLIES: NS, S. 137 und 151) hat seine Ansichten in einem Anhang zum abgeschlossenen Nārāyaṇīya A weiter ausgeführt.

61 Der Abschnitt 13,126–134 stellt die Kritische Edition vor ein Problem, da er nur in den Hss. bezeugt ist, die auch 13,App16 enthalten. Die anderen Hss. fügen an der Stelle 13,App15 ein, das zwar inhaltlich grösstenteils mit 13,126–134 (nicht aber mit 13,App16) übereinstimmt, aber in derart anderen Formulierungen, dass eine Kollation sich als unmöglich erwies. Die N-Fassung wurde offenbar aufgrund des grösseren Vertrauens der Editoren in die N-Fassung (v.a. in D_{1,2}, die hier Ś und K vertreten – Vgl. DANDEKAR: CE 13, S. XVI–XVIII. Auf die Bedeutung der Ś- und K-Hss. für die Herausgeber der Kritischen Edition werde ich in Kap. 4 genauer eingehen.) aufgenommen. Warum aber nicht 13,App16, der ebensogut bezeugt ist? Offenbar durch höhere Textkritik: Der Inhalt von 13,App16 wird in 13,App15 nicht gespiegelt. Wären 13,126–134 aufgrund dieses Befundes zu streichen, würde sich 13,135 direkt an 13,125 anschliessen, in dem von der Freundschaft zwischen einem Brahmanen und einem Rākṣasa berichtet wird.

Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass alle Abschnitte in den Büchern 12 und 13, die Balarāma erwähnen, mit Ausnahme von 12,47, sich durch die Textkritik als eigenständige Einheiten erweisen, die in ihrer nächsten Umgebung keinen direkten Kontext aufweisen. Die Frage stellt sich, wie sich diese isolierten Stellen chronologisch zu den jeweils anderen Stellen verhalten. Um dies zu klären, müssen aber zuerst einige weitere Hilfsmittel bereitgestellt werden.

3.2 Leitmotive

3.2.1 Saṃkarṣaṇa, das Nara-Nārāyaṇa-Motiv und die *vyūha*-Namen

Hilfreich für die chronologische Einordnung von Stellen innerhalb eines anonymen Textes können sogenannte Leitmotive sein. Darunter verstehe ich neben eigentlichen Erzählmotiven (von denen keines in unserem Falle relevant ist) in erster Linie das Auftreten von bestimmten Figuren, bzw. die Tatsache, dass eine Figur unter diesem oder jenem Namen bevorzugt angesprochen wird.⁶² Weiter gehören in diesen Rahmen bestimmte theologische Tendenzen.

Als erstes Feld für die Suche nach solchen Leitmotiven bietet sich zweifellos die Liste von Balarāmas Namen und Beinamen an. Bereits weiter oben⁶³ habe ich eine Verschiedenheit der Figuren Rāma/Baladeva einerseits und Saṃkarṣaṇa andererseits nachgewiesen: Saṃkarṣaṇa ist an manchen Stellen nicht ein Beiname Baladevas, sondern der Name einer Gottheit. Dies macht es natürlich interessant, jene Stellen zu untersuchen, wo der Name Saṃkarṣaṇa auf Baladeva angewendet wird, aber auch jene, in denen er nicht vorkommt.

Das MBh ist zum grössten Teil (und in allen für uns interessanten Teilen) ein metrischer Text. Wörter haben es an sich, dass manche von ihnen besser ins Metrum passen als andere. Es ist nur verständlich, wenn ein Dichter unter solchen Umständen die Wörter häufiger verwendet, die besser ins Metrum passen.⁶⁴ Bevor ich also das Vorkommen von Saṃkarṣaṇa interpretiere, ist es sinnvoll, seine metrischen Einsatzmöglichkeiten zu prüfen.

saṃkarṣaṇa hat den metrischen Wert – – ∪ – .⁶⁵ Dadurch kann das Wort im Śloka (Anuṣṭubh) in Beachtung der Zäsur nur in den ersten vier Silben der Versteile a und c und in den letzten vier Silben einer *ta*-Vipulā eingesetzt werden.⁶⁶ *baladeva* hat den metrischen Wert ∪ ∪ – – . Das Wort kann darum in den

62 Vgl. z.B. die Untersuchung der Verwendung von Gottesnamen in 12,321–326 (Nārāyaṇīya A) durch OBERLIES: NS, S. 140f.

63 Siehe oben S. 64.

64 Zu dieser Problematik vgl. INGALLS (1991).

65 Die Deklinationsendungen im Sanskrit bewirken, dass die letzte Silbe eines Nominalstammes meist lang ist.

ersten vier Silben jedes Pādas eingesetzt werden. *rāma* schliesslich hat den Wert – – . Es kann somit überall eingesetzt werden, wo auch *baladeva* stehen kann und zusätzlich in der 5. und 6. Silbe einer *ta-Vipulā*. Damit ist *rāma* im Śloka am leichtesten einzusetzen, *saṃkarṣaṇa* am schwierigsten. In der Triṣṭubh sind alle Namen etwa gleich schwer einsetzbar, wobei *rāma*, da es nur zwei Silben hat, auch hier einen Vorteil genießt.

Daraus folgt, dass zumindest in Śloka-Passagen *saṃkarṣaṇa* mit einiger Wahrscheinlichkeit seltener erscheint als *baladeva* oder *rāma*. Daraus wiederum folgt, dass aus der *Abwesenheit* des Namens Saṃkarṣaṇa in einer bestimmten Passage nichts geschlossen werden kann, sehr wohl aber aus der *Anwesenheit*. Beim Namen Rāma hingegen verhält es sich gerade umgekehrt: Seine *Anwesenheit* muss zuerst nicht erstaunen, erstaunen jedoch muss seine *Abwesenheit*. Denn wenn ein metrisch so einfach einzusetzender Name wie Rāma in einer Passage durchwegs nicht verwendet wird, ist dies ein Grund, misstrauisch zu werden. Dies unterliegt jedoch einer Einschränkung: Ist Balarāma in der entsprechenden Passage nur in einem einzigen Vers erwähnt, muss man sich fragen, ob die Abwesenheit des Namens Rāma nicht zufällig oder sogar inhaltlich zu begründen ist. Der Name Rāma mag nämlich metrisch einiges für sich haben, er hat aber einen entscheidenden Nachteil: Er ist nicht eindeutig. Wie wir schon in Kapitel 1.2 gesehen haben, gibt es im MBh drei Personen mit dem Namen Rāma. Wird Balarāma nur unter diesem Namen angesprochen, ist unter Umständen eine Verwechslung möglich.

Aus diesem Befund lassen sich drei Textgruppen zusammenstellen: Eine, in der Rāma nicht vorkommt, eine, in der Saṃkarṣaṇa vorkommt, und eine, in der Rāma nicht vorkommt, Saṃkarṣaṇa aber vorkommt.

Die letzte dieser Gruppen umfasst folgende Stellen: 6,61–64, 12,47, 12,82, 12,200, 12,326, 12,332, 13,135 und 13,143. Hier fällt zuerst einmal auf, dass es sich bei diesen Stellen ausschliesslich um didaktische Passagen handelt.⁶⁷ 12,82 ist die einzige Stelle, die ich nicht in Kapitel 2.8 behandelt habe, bei der es also um Baladeva und nicht um Saṃkarṣaṇa geht.⁶⁸ In 12,82 wird Baladeva (Saṃkarṣaṇa) jedoch nur in einem einzigen Vers erwähnt.⁶⁹ Dadurch trifft hier die

66 Die tatsächlichen Belege geben ein etwas anderes Bild: Bsp. für die Verwendung in a/c finden sich in: 1,177.16, 2,13.33, 3,142.20, 5,54.33, 5,154.14, 12,326.39. Mit kurzer Endsilbe lässt sich der Name auch in b verwenden: 2,40.14, 5,129.7, 6,63.10, 7,85.91, 12,200.10. In manchen Fällen wird die Zäsur überschritten: 5,54.34 (*na-Vipulā*), 6,61.65, 6,62.39, 10,9.19, 12,47.20, 12,82.7, 12,326.35, 12,326.38, 12,326.68, 12,332.16, 13,135.72 (man beachte bei diesen Belegen auch den inhaltlichen Zusammenhang!). In einer Triṣṭubh wird der Name nur zweimal verwendet: 1,180.18, 13,143.37. Hier behandelt sind nur die Stellen aus dem *Text* der Kritischen Edition. Daneben finden sich zahlreiche Belege in den Sternchen- und Appendix-Passagen.

67 Für die metrischen Besonderheiten bei der Verwendung des Namens Saṃkarṣaṇa in diesen Passagen vgl. die vorangehende Anmerkung.

68 Es handelt sich um das Gespräch zwischen Kṛṣṇa und Nārada. Vgl. oben S. 35.

69 12,82.7: *balaṃ saṃkarṣaṇe nityaṃ saukumāryaṃ punar gade |*
rūpeṇa mattaḥ pradyumnaḥ so 'sahāyo 'smi nārada ||

Vermutung zu, dass Rāma wegen seiner Doppeldeutigkeit nicht verwendet wurde. Die Passage ist also vielleicht eher der nächsten Gruppe zuzuordnen. Nicht erstaunlich ist hingegen, dass alle Samkarṣaṇa-Stellen sich in dieser Gruppe einfinden. Dass sie aber, unter Abzug von 12,82, auch völlig unter sich bleiben, stützt meinen Befund von Kapitel 2.8, dass der *vyūha* Samkarṣaṇa eine von *vārṣṇeya* Baladeva zu trennende Figur sei.

In der zweiten Gruppe, derjenigen, in der Samkarṣaṇa und Rāma vorkommen, finden sich folgende Stellen: 1,176–184, 2,13, 2,40, 5,129, 5,154–155 und, wenn meine eben geäußerte Vermutung stimmt, 12,82. Drei der hier gesammelten Stellen habe ich in 3.1.1 als Einschübe identifiziert (1,176–184,⁷⁰ 5,154–155 und 12,82). Von den anderen ist 5,129 auffällig, da es sich hier um die Vision von Kṛṣṇas Allgestalt in der Sabhā der Kauravas handelt. 2,13 ist die Geschichte vom Krieg zwischen den Yādavas und Jarāsaṃdha, 2,40 gehört zur Śīsupāla-Episode im Rājāsūya.

Die dritte Gruppe, in der weder Samkarṣaṇa noch Rāma verwendet werden, umfasst: 1,61, 1,189, 3,15–23, 4,67, 5,7, 7,156 und die Erwähnungen in Buch 14.⁷¹ Unter diesen wird Balarāma in 1,61 und 1,189 in nur einem Vers unter dem Namen Baladeva erwähnt. Beides sind Inkarnationsgeschichten. Man kann sich vorstellen, dass der Name Rāma hier aus Gründen der Eindeutigkeit vermieden wurde. In 4,67, 7,156 und den Belegen aus Buch 14 wird Balarāma auch in je nur einem bis zwei Versen erwähnt. Sie sind deshalb keine Belege. Auffällig bleiben hingegen 3,15–23 (Saubha-Erzählung), in der Balarāma einige Male erwähnt und einmal sogar ausführlich beschrieben wird (3,19.18),⁷² und 5,7 (Baladeva spricht mit Duryodhana). Doch wie die folgenden Untersuchungen zeigen werden, lässt sich aus diesen beiden Belegen keine Textschicht rekonstruieren.

Übrig bleibt eine grosse Anzahl von Stellen, die sich in keine der drei Gruppen einordnen lassen. Eine Sonderstellung nimmt unter diesen 9,34–53 (Baladeva-Tīrthayātrā) ein: In keiner anderen Passage besitzt Balarāma eine so grosse Variation von Namen und Beinamen. Um so auffälliger ist die Abwesenheit des Namens Samkarṣaṇa. Ebenso erstaunt, dass der Name Baladeva nur ein einziges Mal vorkommt, und zwar in 9,34.18, also noch im ersten Teil der Tīrthayātrā.

Auffallen muss, dass unter diese übrigen Belege mehrere zentrale Stellen fallen, wie der Raub der Subhadrā (1,211–213), das Treffen in Prabhāsa (3,118–120), der Kriegsrat (5,1–6), die Stellen im 9. Buch und das vollständige Buch 16.

70 Hier ist auffällig, dass eine der beiden Stellen zu Baladeva (in 1,181.30 – es handelt sich um einen Vergleich) nicht zu den Einschüben gehört. Die andere findet sich in 1,183, in dem aber wiederum Samkarṣaṇa nicht vorkommt, obwohl das ganze Kapitel in Trīṣṭubh verfasst ist!

71 14,15.20, 14,51.23, 14,51.44, 14,61.6, 14,65.4 und 14,88.4.

72 Allerdings tritt hier der Name Rāma in der Vorgeschichte (3,13.119) auf.

Die Belege, in denen der Name Saṃkarṣaṇa auf Baladeva angewendet wird, sind wenige und auf wenige Passagen beschränkt. Dies führt zur Vermutung, dass die Übernahme des Namens Saṃkarṣaṇa durch Baladeva eine relativ späte Entwicklung ist, möglicherweise ausgelöst durch eine Annäherung der vier *vyūha*-Gestalten an die Familie Kṛṣṇas. Da in den eigentlichen *vyūha*-Passagen eine solche Annäherung nicht feststellbar ist, müssten die Stellen, in denen Saṃkarṣaṇa für Baladeva steht, jünger sein oder zumindest aus einer anderen redaktionellen Schicht stammen. Bevor ich aber näher auf diese Frage eingehe, muss ich mich mit einem weiteren Leitmotiv befassen: dem Nara-Nārāyaṇa-Motiv.

Das Nara-Nārāyaṇa-Motiv beinhaltet die Vorstellung, dass Arjuna und Kṛṣṇa die Wiedergeburten der urzeitlichen Ṛṣis Nara und Nārāyaṇa sind. Dieses Motiv nahm, wie GRÜNENDAHL gezeigt hat, seinen Ursprung in der Pāñcarātra-Schicht⁷³ des Nārāyaṇīya A, bzw. ihrer Fortsetzung in 12,331–334 von Nārāyaṇīya B,⁷⁴ und wurde dann in einer der letzten redaktionellen Phasen vor der normativen Redaktion an verschiedenen wichtigen Punkten im MBh eingeführt.⁷⁵ Dabei konnten sowohl neue Stellen eingeschoben als auch alte überarbeitet werden. Man kann also an der Aktivierung der Beziehung von Arjuna-Kṛṣṇa zu Nara-Nārāyaṇa eine Textschicht festmachen.

Von dieser Schicht unterscheidet GRÜNENDAHL eine zweite: Sie geht von den jüngeren Teilen von Nārāyaṇīya B aus und enthält eine formale Einbindung zentraler Stellen der Haupthandlung. Diese Einbindung wird in der Anukramaṇī (1,1.95–159) dokumentiert.⁷⁶ Die Anukramaṇī ist eine Zusammenfassung des MBh in der Form einer Klage Dhṛtarāṣṭras. Nicht alle in dieser Anukramaṇī enthaltenen Stellen sind aber zwangsläufig als jung zu betrachten. Teilweise sind wohl auch sehr viel ältere Stellen in dieser Phase umgearbeitet worden. Dieser Schicht sind schliesslich auch Rückgriffe auf die Dialogebene Śaunaka-Ugrasravas zuzurechnen.⁷⁷

Vergleicht man die Stellensammlung bei GRÜNENDAHL mit der meinigen, so fällt auf, dass sie nur wenige Passagen gemeinsam haben. GRÜNENDAHLs Stellen zu interpretieren ist indessen nicht ganz einfach, da er zu Beginn von *einem* Ideenprofil ausgeht und erst am Ende andeutet, dass er dahinter zwei redaktionelle Schichten vermutet. Ich gebe alle Stellen, die im Zusammenhang mit

73 Mir ist bewusst, dass die Verwendung dieser Bezeichnung nicht ganz unproblematisch ist, da es nicht gewiss ist, dass die Träger dieser Schicht tatsächlich Pāñcarātrins im klassischen Sinne waren. Ich verwende diesen Namen in Ermangelung eines besseren und will ihn auch so verstanden haben. Zur Problematik der Benennung religiöser Gruppierungen im Umfeld des Nārāyaṇīya vgl. SCHREINER: NS, S. 5–7.

74 Zur Beurteilung des Nārāyaṇīya vgl. oben S. 90.

75 Vgl. hierzu GRÜNENDAHL: NS, S. 197–240, auf den ich mich im folgenden beziehe.

76 Vgl. GRÜNENDAHL: NS, S. 218–224.

77 Vgl. ebenda, S. 237–240.

diesem Ideenprofil erwähnt sind: 1,195–159, 1,17, 1,174–185, 1,210.5, 1,211–212, 1,214–225, 2,3, 2,60, 3,13, 3,37, 3,40–41, 3,45, 3,84, 3,88, 3,140–153, 3,174, 4,66–67, 5,48, 5,66–69, 5,94, 5,104–121, 6,6–13, 6,61–64, 7,10, 7,54, 7,57, 7,64, 7,172, 8,12, 8,63, 8,69, 13,143, 13,153, 15,39.⁷⁸ Von diesen Stellen erwähnen die folgenden Balarāma: 1,174–185 (auch Samkarṣaṇa kommt vor), 1,211–212, 3,13, 3,142 (mit Samkarṣaṇa), 4,67, 6,61–64 (nur Samkarṣaṇa), 7,10 und 13,143 (nur Samkarṣaṇa). Von diesen Stellen sind 3,142 und 7,10 zu kurz, als dass sie für die Beurteilung von Balarāma von Interesse wären. 4,67 als Einschub aufzufassen, habe ich bereits weiter oben abgelehnt.⁷⁹ GRÜNENDAHL identifiziert die Stelle aufgrund der Tatsache, dass sie in der Anukramaṇī erwähnt ist. Tatsächlich lässt sich die motivische Anbindung nur über Anspielungen auf die erste Gandhamādana-Episode in 4,66 rechtfertigen.⁸⁰ Es handelt sich hier wohl um eine Stelle, die wegen ihrer Bedeutung (Kṛṣṇas erster Auftritt nach dem Exil der Pāṇḍavas) sekundär an diese Vorstellungen angebunden wurde.

Nicht weiter auffällig ist, dass die meisten Stellen meiner *vyūha*-Gruppe auch bei GRÜNENDAHL wieder auftauchen, nämlich alle Nārāyaṇīya-Stellen, 6,61–64 und 13,143. Die Gemeinsamkeit des Samkarṣaṇa als *vyūha* lässt ihre Zugehörigkeit zu dieser Schicht erwarten.

Zwei andere Stellen aber müssen Aufmerksamkeit erregen: Da ist einmal die Einleitung zur Saubha-Episode (3,13–14), wo auf das Nara-Nārāyaṇa-Motiv angespielt wird. Dies wirft auch die Frage auf, ob nicht die Saubha-Episode überhaupt zu dieser Schicht zu zählen sei. GRÜNENDAHL vermutet dies.⁸¹ Ein zusätzliches Indiz könnte die Tatsache sein, dass der Kampf gegen die Stadt Saubha offensichtlich dem Kampf Arjunas gegen die Nivātakavacas nachgebildet ist.⁸² Sollte diese Episode für Kṛṣṇa geschaffen worden sein, damit er als Nārāyaṇa dem Nara/Arjuna ebenbürtig ist? Andererseits lässt die Rede Draupadīs, die in 3,13 an das Gespräch zwischen Kṛṣṇa und Arjuna anschliesst, eher an eine Überarbeitung einer zuvor bereits vorhandenen Stelle denken.⁸³

Die zweite Anspielung findet sich in 1,210.5, im Vorspiel zur Subhadrā-Episode. GRÜNENDAHL möchte darum auch diese Episode dieser Schicht zuschreiben.⁸⁴ Ich selbst würde aber anders vermuten: Es ist auffällig, dass das

78 Daneben erwähnt GRÜNENDAHL folgende aus der Kritischen Edition ausgeschiedene Stellen: 1,App42, 1,App118, 1,App120, 3,256*1224, 6,App1, 7,57*417, 13,App16 und 14,App4, wobei er die letzte keiner der beiden Nārāyaṇīya-Schichten zuordnet (Vgl. ebenda, S. 233f.).

79 Vgl. S. 83.

80 GRÜNENDAHL: NS, S. 221 führt auch noch die mehrfache Erwähnung des Namens Vāsudeva in 4,67 als Argument an. Wie ich noch zeigen werde, ist dieser Name aber nicht typisch für diese Schicht.

81 Ebenda, S. 206 und 228.

82 Siehe oben S. 87.

83 Vgl. GRÜNENDAHL: NS, S. 227f.

84 GRÜNENDAHL: NS, S. 219.

Nara-Nārāyaṇa-Motiv nur in einem einzigen Vers angesprochen wird. Dieser Vers enthält eine weitere Besonderheit: Kṛṣṇa und Arjuna umarmen einander wie alte Bekannte. Wie ich aber oben gezeigt habe, lässt sich eine Fassung des MBh rekonstruieren, in der sich Kṛṣṇa und Arjuna hier zum ersten Mal treffen.⁸⁵ Ich schlage darum vor, den Vers 1,210.5 als Einschub zu streichen. Tatsächlich hinterlässt er keine Lücke. Es ist somit wahrscheinlich, dass das Nara-Nārāyaṇa-Motiv hier nachträglich eingeführt wurde, um in diesem wichtigen Text die Assoziation an die Vorstellungen der entsprechenden Redaktoren zu wecken. Dass dies nur einmal und sehr kurz geschieht, spricht dafür, dass der Raub der Subhadrā in dieser Phase bereits einen festen Bestandteil des MBh bildete.⁸⁶

Eine weitere interessante Gesetzmässigkeit lässt sich aus dem Vergleich der Aufstellungen von GRÜNENDAHL und mir herauslesen: Wo immer das Nara-Nārāyaṇa-Motiv aktiviert ist, d.h. Kṛṣṇa und Arjuna explizit als Paar genannt werden, tritt Baladeva in den Hintergrund.⁸⁷ Auf seine Paarung mit Kṛṣṇa wird höchstens noch angespielt.⁸⁸ Dies zeigt zwei Dinge: Die Redaktoren der Nara-Nārāyaṇa-Phase waren am Paar Baladeva-Kṛṣṇa nicht interessiert. Andererseits bestand aber die Möglichkeit der Paarung Baladeva-Kṛṣṇa bereits, so dass sie nicht einfach ignoriert werden konnte.

Wie ordnen sich nun hierzu die Stellen, in denen Saṃkarṣaṇa vorkommt? Von den Stellen, in denen Saṃkarṣaṇa vorkommt, Rāma aber nicht, finden sich vier im Nārāyaṇīya selbst: Drei Stellen in 12,326, eine in 12,332. Dass diese Stellen alle demselben Redaktor zuzuordnen seien, habe ich bereits postuliert.⁸⁹ Dass die Abschnitte 6,61–64 und 13,143 demselben Ideenkreis zuzurechnen sind, hat

85 Siehe oben S. 71.

86 Ein Problem bietet sich allerdings in 1,210.3, wo Kṛṣṇa *madhusūdana* genannt wird, ein Name, den GRÜNENDAHL seinem Ideenprofil zurechnet (GRÜNENDAHL: NS, S. 219). Dieser Name findet sich aber auch sonst in Abschnitten, die meiner Meinung nach nicht zu dieser Schicht gehören (5,7.8, 5,7.11, 9,34.5, 9,34.11, 9,34.14, 9,48.19 – zu diesen Stellen vgl. unten S. 101). Zudem findet sich der Name auch in der Bhagavadgītā, die laut GRÜNENDAHL: NS, S. 209 länger mit dem MBh verbunden war. Es ist ausserdem auffällig, dass sich ein Beiname, der auf die Tötung des Kaiṭabha, der in der Erzählung meist mit Madhu zusammen erscheint, erst im Bhāgavatapurāṇa und im Śiśupālavadha findet (vgl. PW, s.v., allerdings gibt es auch Fassungen dieser Erzählung, in denen Kaiṭabha gar nicht auftritt. Vgl. BOCK (1987), S. 80f., insbesondere Anm. 12, die diesen Befund etwas abschwächt.). Muss man damit rechnen, dass der Name *madhusūdana* erst sekundär mit der Erschlagung Madhus verbunden wurde? Die Doppeldeutigkeit der Wurzel *√sūd-* könnte jedenfalls in diese Richtung verweisen (vgl. PW, s.v.). Vgl. hierzu auch GONDA (1954), S. 16.

87 Diese Beobachtung veranlasste SCHEUER (1982), S. 114 zu sagen: »(...) on peut se demander si la paire Balarāma-Kṛṣṇa ne s'est pas effacée devant cette autre paire beaucoup plus importante dans l'épopée: Nara-Nārāyaṇa.« Dies trifft an vielen Stellen zu, gilt aber meiner Meinung nach nur für die Pāñcarātra-Schicht. Dieselbe Generalisierung findet sich übrigens schon bei RUBEN (1941), S. 108.

88 Vgl. z.B. 3,13.36.

89 Vgl. oben S. 90.

GRÜNENDAHL bereits gezeigt.⁹⁰ 12,200 und 13,135 nehmen zwar nicht direkt auf die *vyūha*-Lehre Bezug, sind aber auch nicht völlig unabhängig von diesen Ideen.⁹¹ Am weitesten abseits steht 12,47, das aber, wie ich oben vermutet habe,⁹² ebenfalls in dieses Umfeld gehören könnte.

Wir haben meiner Meinung nach mit dieser Gruppe von Stellen mindestens zwei Schichten vor uns, die von der Pāñcarātra-Schicht bzw. der Nārāyaṇīya-B-Schicht ausgehen. Zur ersteren wären die Stellen im Nārāyaṇīya selbst, sowie 6,61–64 und 13,143 zu rechnen. 12,200, 13,135 und 12,47 sind hingegen der Nārāyaṇīya-B-Schicht zuzurechnen.

Die oben gemachte Annahme,⁹³ dass die Übertragung des Namens Samkarṣaṇa auf Baladeva eine späte Entwicklung ist, später als die Einführung der *vyūha*-Lehre ins MBh, lässt es zu, die Stellen, in denen Samkarṣaṇa den Baladeva bezeichnet,⁹⁴ mit aller Wahrscheinlichkeit der Nārāyaṇīya-B-Schicht zuzuordnen. Sie sind nicht direkt mit der *vyūha*-Lehre verbunden, wie die Stellen der Pāñcarātra-Schicht, aber zumindest mittelbar von dieser beeinflusst, denn nur unter ihrem Einfluss konnte eine Übertragung des Namens Samkarṣaṇa stattfinden. Dass zumindest eine Serie von Stellen, nämlich die Einschübe in 1,176–184 auch bei GRÜNENDAHL angeführt werden, ist ein weiteres Argument zugunsten dieser Vermutung.

Zwei dieser Stellen verdienen eine zusätzliche Bemerkung: Mit 2,13, der Geschichte vom Krieg zwischen den Yādavas und Jarāsaṃdha, wird ein Textstück als (zumindest im Rahmen des MBh) jung ausgewiesen, das von manchen Indologen als einziges Relikt des alten, vielleicht sogar historischen Kṛṣṇa betrachtet wurde.⁹⁵ Der nun festgestellte Befund stellt diese Ansicht in Frage.

Dass sich dieser Befund nur auf 2,13, also den Krieg zwischen den Yādavas und Jarāsaṃdha selbst bezieht,⁹⁶ suggeriert die Problematik um 7,156. Zwar habe ich die Stelle in Kapitel 3.1.1 als Teil eines Einschubes ausgewiesen, aber

90 NS, S. 213–218. Seine Aussagen zu 13,143 sind allerdings recht vage (ebenda, S. 214). Vgl. aber meine Meinung oben S. 62.

91 GRÜNENDAHL: NS, S. 217 weist auf wörtliche Übereinstimmungen zwischen der Madhu-Episode in 6,63 und der in 12,200 hin. BOCK (1987), S. 79–81 erklärt im Vergleich der beiden Episoden diejenige in 12,200 als die jüngere, ohne aber für diesen Befund Argumente zu liefern.

92 Vgl. oben S. 63.

93 Vgl. oben S. 94.

94 Die Einschübe in 1,176–184, 2,13, 2,40, 5,129, 5,154–155 und 12,82.

95 Vgl. RUBEN (1941), S. 136f. und VAN BUITENEN (1981), S. 15f. Die Ausführungen von SCHNEIDER (1982) zu diesem Thema müssten hingegen aufgrund dieser und der folgenden Erkenntnisse einer erneuten Prüfung unterzogen werden. Insbesondere die Einfügung der Bhagavadgītā in dieses System wird hierbei eine nicht unbedeutende Rolle spielen.

96 Mir scheint 2,13 unter anderem dazu zu dienen, eine Verbindung zwischen Jarāsaṃdha und Kamsa herzustellen, wodurch letzterer erst ins MBh eingeführt wird. Dass diese Entwicklung erst mit der Pāñcarātra-Schicht einsetzte, könnte dadurch bestätigt werden, dass zwei der anderen Stellen, die Baladeva mit Kamsa in Verbindung bringen (3,13 und 7,10, vgl. oben S. 43)

innerhalb dieses Einschubes (7,155–158) finden sich keinerlei Hinweise auf das Nara-Nārāyaṇa-Motiv, obwohl der Abschnitt genügend Gelegenheit dazu böte. Möglicherweise ist er also älter als die Nārāyaṇīya-Schichten. Da er einen Rückverweis auf die Tötung Jarāsaṃdhas enthält, müsste, wenn man nicht einen einstmals leeren Verweis annehmen will, diese Erzählung bereits bestanden haben, als 7,155–158 eingeschoben wurde.⁹⁷

Mit der relativen Datierung von 5,154 schliesslich wird meines Erachtens ein *terminus ante quem* für den Einschub der Baladeva-Tīrthayātrā in Buch 9 geschaffen.

Habe ich Saṃkarṣaṇa als Name Baladevas als ein Motiv postuliert, das jünger ist als der *vyūha* Saṃkarṣaṇa, so liegt der Versuch nahe, diese Methode auch auf die drei anderen *vyūha*-Namen anzuwenden: Vāsudeva, Pradyumna und Anirudha.⁹⁸ Ein Blick in den Text zeigt, was dies zur Folge hat: Fast sämtliche Passagen, in denen Balarāma auftritt, müssten in diese Zeit zwischen dem Nārāyaṇīya und der normativen Redaktion verwiesen werden!⁹⁹ Da aber diese Texte z.T. voneinander abhängig sind und zusätzlich weitere Texte von ihnen, würde sich diese »Redaktion« bezüglich Zeitrahmen und beteiligter Redaktoren gewaltig auffächern. Zudem müssten Passagen angezweifelt werden, die zum Hauptstrang der Handlung im vorliegenden MBh gehören. Dies würde die normative Redaktion zur einzigen Redaktion des MBh machen, was mir nicht sehr wahrscheinlich scheint.¹⁰⁰

Ich schlage darum eine andere Interpretation vor: Zwar halte ich an GRÜNENDAHL'S Auffassung fest, dass die *vyūha*-Namen nicht aus der Yādava-Familie abgeleitet wurden, postuliere aber, dass manche von ihnen – genauer: Vāsudeva und Pradyumna – Homonyme im Bereich der Yādava-Familie hatten.¹⁰¹ Im Falle

zu den von GRÜNENDAHL erwähnten Passagen gehören. Nicht einordnen lässt sich hingegen 5,47, da in dieser Stelle eindeutige Motive fehlen.

97 Interessant wäre in diesem Zusammenhang die Untersuchung sämtlicher Verweise, die dieser Abschnitt enthält. Sie stellen Verbindungen zu zahlreichen bereits erzählten und noch zu erzählenden Passagen her. Eine Auswertung dieses Materials würde aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

98 Dies würde der Annahme GRÜNENDAHL'S entsprechen, dass alle vier Namen urspr. nur *vyūha*-Namen waren. GRÜNENDAHL: NS, S. 201–203.

99 Nicht darunter fallen würden nur 1,189 (obwohl hier der Name Nārāyaṇa Verdacht erregt), 9,33, 9,54 und 9,59. Von allen wichtigen Auftritten Balarāmas bliebe lediglich der beim Keulenkampf übrig.

100 Eine andere Möglichkeit wäre, einen Einfluss der Pāñcarātrins anzunehmen, lange bevor die Theorien dieser Schule ins MBh eingefügt wurden. Welche Variante man vorzieht, hängt von den Vorstellungen ab, die sich der Interpret von der altindischen Religionsgeschichte macht. Schliesslich könnte man auch annehmen, dass die normative Redaktion das ganze MBh einer umfassenden Überarbeitung unterwarf. In diesem Falle könnten wir unsere Arbeit hier abbrechen, da dann über frühere Schichten nichts Verlässliches mehr gesagt werden könnte.

101 Solche Homonyme sind nicht selten. So gibt es z.B. im MBh drei Dhṛtarāṣṭras: Den Vater von Duryodhana, einen Urahn der Kauravas und einen Nāga desselben Namens. Ähnliches lässt sich auch für andere Namen nachweisen.

von Vāsudeva wird diese Möglichkeit gestützt durch die Existenz eines Königs namens Vāsudeva Pauṇḍraka, der seinerseits mit Vāsudeva *vārṣṇeya* nicht identisch ist. Pradyumna in seiner Bedeutung »der Mächtige«¹⁰² kann durchaus auch ein Kṣatriya-Name sein. Damit wären einzig Aniruddha und Samkarṣaṇa von den *vyūhas* auf die Yādavas übertragen worden. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Zwei Namen stimmten bereits überein. Was lag näher, als die anderen beiden ebenfalls in Übereinstimmung zu bringen?¹⁰³

Wenn diese Ansicht stimmt, so sind diejenigen Stellen, in denen Aniruddha erwähnt wird, derselben Phase zuzuordnen, in der Baladeva den Namen Samkarṣaṇa erhielt, nämlich der Nārāyaṇīya-B-Schicht: Da ist einmal die Aufzählung der Rājasūya-Teilnehmer in 2,31. Diese Stelle steht, wie schon betont,¹⁰⁴ im Widerspruch zur Saubha-Episode. Da diese aber, wie oben bereits vermerkt, mindestens in die Pāñcarātra-Schicht, wenn nicht sogar früher einzuordnen ist, hilft hier die diachrone Rekonstruktion, den synchronen Widerspruch zu lösen. Die Saubha-Episode ist auf jeden Fall älter als die Liste der Yādavas in 2,31.

Ebenfalls in diese Schicht gehören sodann 3,118–120 und der Rahmen zur Mārkaṇḍeya-Episode (3,180 und 224). Letztere ist damit als Schicht von 3,13, zu dem sie im Widerspruch steht,¹⁰⁵ getrennt, sei es nun, dass 3,13 eine nachträgliche Überarbeitung erfahren hat, oder sei es, dass das Kapitel als Ganzes der Schicht angehört, in der das Nara-Nārāyaṇa-Motiv wirksam ist. 3,118–120 wurde schon weiter oben als eine indirekte Parallele zu 5,1–3 ausgewiesen.¹⁰⁶ Der nun hinzukommende Befund lässt einen Einfluss von 5,1–3 auf die Gestaltung von 3,118–120 vermuten.

Aniruddha wird schliesslich auch einmal in Buch 16 erwähnt. Damit ist auch dieses Buch dieser Schicht zuzuordnen. Buch 16 ist inhaltlich eine Voraussetzung zu Buch 17 und 18 und steht damit dem Rahmen des MBh relativ nahe. Ich vermute allerdings, dass die Erzählung vom Untergang der Yādavas an sich (und selbständig) einiges älter ist.¹⁰⁷ Darauf verweist die elliptische Erzählweise, die ich in Kapitel 2.7 konstatiert habe. Sie ist nur denkbar, wenn bereits eine ausführlichere Erzählung dieser Ereignisse als bekannt vorausgesetzt werden konnte. Welche Motive älter sind und welche erst der Phase nach dem Nārāyaṇīya zuzuordnen sind, lässt sich meiner Meinung nach nicht mehr eindeutig rekonstruieren.

102 GRÜNENDAHL: NS, S. 202.

103 Diese Meinung vertritt auch DANDEKAR (1979), S. 244f.

104 Siehe oben S. 86.

105 Siehe oben S. 87.

106 Vgl. oben S. 46.

107 Ich halte in diesem Zusammenhang im Gegensatz zu SCHNEIDER (1982), S. 41f. die Verfluchung der Yādavas durch die Brahmanen für älter als der Fluch der Gāndhārī in MBh 11,25, da letzterer wohl erst zwecks Verknüpfung des Mausalaparvan mit dem restlichen MBh entstanden ist.

Wir können also im Rahmen der Geschichte des MBh nach der Entstehung von Nārāyaṇīya A in bezug auf Balarāma zwei Schichten identifizieren: Eine steht unter dem direkten Einfluss der Pāñcarātrins, zu dem auch das Nara-Nārāyaṇa-Motiv zu rechnen ist. Dies ist das, was ich die Pāñcarātra-Schicht genannt habe. Eine zweite, in mancher Hinsicht heterogene Schicht enthält neben religiös/philosophischen Passagen unter dem indirekten Einfluss der Pāñcarātrins¹⁰⁸ auch Erzählpassagen, in denen die *vyūha*-Namen Saṃkarṣaṇa und Aniruddha Mitglieder der Familie der Yādavas zuordnet sind. Diese Schicht habe ich Nārāyaṇīya-B-Schicht genannt, deren Schlussstein quasi die Anukramanī bildet. Sie ist deshalb sehr nahe bei der normativen Redaktion anzusiedeln.

3.2.2 Das Problem der Inkarnationsgeschichten

Ein besonderes Problem stellen die Inkarnationsgeschichten dar, weil hier die Verweise auf Baladeva ausserordentlich kurz sind. Tatsächlich wird unser Held nur mit jeweils einem Namen in jeweils einem Vers angesprochen. Damit ist es praktisch unmöglich, Leitmotive auszumachen, die helfen würden, die Stellen zuzuordnen.

Wir haben bereits weiter oben festgestellt, dass es im MBh zwei Inkarnationsgeschichten gibt.¹⁰⁹ Die eine, die in 1,61 geschildert wird, ist eine ausführliche Liste, die das gesamte wichtige Personal des MBh umfasst. Ausserdem wird sie in Buch 18 wieder aufgenommen. Sie zeigt damit eine feste Verankerung im Rahmen des MBh. Die andere, in 1,189 erzählt, beschränkt sich auf die Inkarnation der fünf Pāṇḍavas und die von Kṛṣṇa und Baladeva. Sie wird im MBh nicht wieder angesprochen. In dieser zweiten Erzählung besteht zudem das Problem, dass die Verse, die die Inkarnation von Kṛṣṇa und Baladeva aus je einem Haar Nārāyaṇas schildern, ihrerseits einen Einschub in diese Erzählung darstellen.

Wie schon angedeutet, zeigt 1,61 eine starke Affinität zum Ende des MBh in Buch 18, aber auch zur Exkarnation von Kṛṣṇa und Baladeva in 16,5. Ich vermute darum, dass diese Erzählung derselben Schicht zuzuordnen ist. Wenn wir GRÜNENDAHL darin folgen, dass diese Schicht mit der Nārāyaṇīya-B-Schicht identisch ist,¹¹⁰ wäre 1,61 derselben Schicht zuzurechnen.¹¹¹ Dass Baladevas *yasyāṃśa* Śeṣa ist, stützt dies und eröffnet gleichzeitig eine diachrone Inter-

108 Hierzu gehören jene Stellen in Buch 12 und 13, die wohl von der *vyūha*-Lehre beeinflusst sind, sie aber nicht direkt reflektieren.

109 Vgl. oben Kapitel 2.2.

110 GRÜNENDAHL: NS, S. 238 und 240.

111 Nicht gelöst wird damit der Widerspruch, dass in 1,61 nicht auf die Inkarnation von Nara und Nārāyaṇa als Arjuna und Kṛṣṇa Bezug genommen wird. Möglicherweise war das Nara-Nārāyaṇa-Motiv in der Nārāyaṇīya-B-Schicht nicht mehr produktiv.

pretation: Nachdem der *vyūha* Saṃkarṣaṇa und *vārṣṇeya* Baladeva sich annähert hatten, bot es sich an, Śeṣa, der mit Saṃkarṣaṇa identifiziert wurde, als *yasyāṃśa* Baladevas zu sehen. Damit wäre die Verbindung zwischen Baladeva und Śeṣa allgemein als jung anzusehen. Dies wird auch durch die Tatsache gestützt, dass sie in der normativen Redaktion des MBh nicht aktiviert wird.

In welchem chronologischen Verhältnis steht 1,189 zu 1,61? Die grössere Einfachheit der Liste und die Tatsache, dass die gesamte Erzählung von einem Opfer ausgeht, scheint darauf zu verweisen, dass 1,189 älter ist. Andererseits ist diese Fassung sehr schlecht im MBh verankert, was auf einen jungen Einschub verweist.¹¹² Die Frage lässt sich somit nicht schlüssig entscheiden.

Doch selbst wenn wir diese Frage entscheiden könnten, bliebe die andere Frage ungeklärt, wann der Einschub stattgefunden hat, mit dem Kṛṣṇa und Baladeva in diese Episode Einzug hielten. Dies ist meiner Meinung nach überhaupt nicht festzustellen. Wir müssen uns mit der Erkenntnis begnügen, dass wir aus dem MBh nicht herauslesen können, wie sich die Haarinkarnation Baladevas chronologisch zur Śeṣa-Inkarnation verhält.

3.2.3 Ältere Schichten

Beim Versuch, mit der Rekonstruktion hinter die Nārāyaṇīya-Schichten zurückzugreifen, stellt sich dem Exegeten ein Problem: Es ist nicht einfach, in unserer Stellensammlung diejenigen Stellen abzutrennen, die eindeutig *nicht* in die Nārāyaṇīya-Schichten gehören: Da ich den Namen Saṃkarṣaṇa nur als Leitmotiv akzeptiert habe, wenn er verwendet wird, lässt seine Abwesenheit nicht zu, eine Stelle zwangsläufig aus dieser Schicht ausschliessen.

Es gibt jedoch einige Hinweise: Ich habe oben darauf hingewiesen, dass ich einzig in der Baladeva-Tīrthayātrā bereit bin, die Abwesenheit von Saṃkarṣaṇa als Indiz zu sehen, da dort derart viele Beinamen (und manche, die sonst nicht mehr vorkommen) von Balarāma verwendet werden, dass seine Abwesenheit tatsächlich erstaunt. Stimmt diese Vermutung, dass die Baladeva-Tīrthayātrā älter ist als die Nārāyaṇīya-Schichten, dann sind zwangsläufig die anderen Einschübe in Buch 9 ebenfalls älter, da sie ja ihrerseits der Baladeva-Tīrthayātrā vorausgehen. Ebenfalls unter dieses Argument fallen die Abschnitte 5,1–6 und 5,7, die alle noch nicht mit einer Tīrthayātrā des Baladeva rechnen.

Wenn man annimmt, dass das Nara-Nārāyaṇa-Motiv zu Beginn der Subhadrā-Episode auf eine Bearbeitung zurückgeht, muss diese Episode aus der Zeit vor der Pāñcarātra-Schicht stammen. Damit gehören zumindest die Stellen 1,211–213, 5,1–6, 5,7 und die Stellen in Buch 9 der Zeit vor dem Pāñcarātra-Einfluss an. Auffallen muss, dass diese Stellen fast alle für Baladeva zentralen

¹¹² Dazu, dass es sich hierbei um einen Einschub handelt, vgl. oben S. 72.

Ereignisse im MBh umfassen. Einzig Buch 16 ist als jünger anzusehen. Diese Aussage trifft allerdings nur auf das Buch in seiner *heutigen* Fassung zu. Wie ich oben betont habe,¹¹³ ist es wahrscheinlich, dass diese Fassung auf Vorgänger zurückgeht. Dies ist im übrigen ein Problem, dem man allgemein bei Überarbeitungen gegenübersteht: Für den durch die Überarbeitung veränderten Text lässt sich lediglich ein *terminus ante quem* festlegen. In diesem Sinne ist die soeben hergestellte Sammlung der ältesten Stellen so zu verstehen, dass sie alle Stellen umfasst, die die nachfolgende Zeit mehr oder weniger unverändert überstanden haben. Andere Stellen mögen ebenso alt sein, doch lässt sich ihr damaliger Inhalt nicht mehr rekonstruieren.

Von diesen Stellen hebt sich die Baladeva-Tīrthayātrā nicht nur als eindeutig jünger ab, sie verdient auch dank zwei Arbeiten von OBERLIES besondere Aufmerksamkeit: OBERLIES hat die Tīrthayātrā untersucht, die die Pāṇḍavas in Buch 3 unternehmen.¹¹⁴ Er bringt ihre Wanderung mit einem vedischen Ritual, dem Sarasvatīsattra, in Verbindung. Dieses besteht in einer rituellen Wanderung von dem Ort, wo die Sarasvatī verschwindet, bis zu ihrer Quelle mit einem anschließenden Abstecher an die Yamunā, wo das Abschlussbad stattfindet.¹¹⁵ Dies entspricht genau der Wanderung des Baladeva in 9,34–53. Selbst der Abstecher an die Yamunā wird erwähnt.

Wenn man davon ausgeht, dass die Institution der Tīrthayātrās nicht völlig losgelöst vom vedischen Ritual entstanden ist, scheint es wahrscheinlich, dass diese Entwicklung mit dem oben beschriebenen Sarasvatīsattra in engem Zusammenhang steht.¹¹⁶ Eine Tīrthayātrā der Sarasvatī entlang aufwärts wäre also die Tīrthayātrā *par excellence*, die Tīrthayātrā überhaupt. Es liegt darum nahe, diese Art der Tīrthayātrā als die älteste und die Baladeva-Tīrthayātrā als die älteste im MBh anzusehen.¹¹⁷ Die anderen Versionen weiten die Reise drastisch aus: Die Pāṇḍava-Tīrthayātrā ist nicht mehr eine Wanderung entlang der Sarasvatī, sondern eine eigentliche *pradakṣiṇā* rund um Indien. Damit ist sie wahrscheinlich jünger.¹¹⁸

113 Siehe S. 55.

114 OBERLIES (1995) und (1996). Vgl. oben S. 53.

115 OBERLIES (1995), S. 114f. Zwei Originaltexte (Jaiminīyabrāhmaṇa 2,297–299 und Taittirīyasamhitā 7,2,1) habe ich eingesehen. Für Verweise auf weitere Belege in der Ritualliteratur und deren Zusammenfassung vgl. KRICK (1982), S. 497f. und HILLEBRANDT (1901), S. 158f.

116 Vgl. auch die bei KRICK (1982), S. 497f. übersetzte Taittirīyasamhitā 7,2,1.3–4: Dort wird sogar das Wort *tīrtha* im Zusammenhang mit dem glücklich vollendeten Sattra verwendet. Allerdings kann dort noch nicht ein Tīrtha in unserem Sinne gemeint sein, da sich das Wort auf ein Ereignis und nicht auf einen Ort bezieht.

117 Sollte dies stimmen, trifft es lediglich auf die Tīrthayātrā *als Ganze* (also inklusive Schlussteil) zu. Man müsste demnach annehmen, dass der Schlussteil bereits existierte, aber vom einfügenden Redaktor stark überarbeitet wurde.

118 Die andere Variante, dass ein späterer Erzähler die Baladeva-Tīrthayātrā dem Sarasvatīsattra nachgebildet hat, halte ich für weniger wahrscheinlich. Warum sollte sich ein Erzähler, nachdem

OBERLIES hat die Pāṇḍava-Tīrthayātrā ihrerseits mit der Tīrthayātrā des Arjuna verglichen und Gemeinsamkeiten im Ablauf gefunden:¹¹⁹ Sowohl Arjuna als auch die Pāṇḍavas folgen derselben Wanderoute. Wie ich aber oben schon betont habe,¹²⁰ stehen bei der Arjuna-Tīrthayātrā seine amourösen Abenteuer im Zentrum der Erzählung, während den Pāṇḍavas unterwegs v.a. Tīrtha-Legenden erzählt werden. Der Stil der Erzählungen ist also völlig verschieden. Vielleicht ist die Arjuna-Tīrthayātrā überhaupt nur einer späteren Überarbeitung zu verdanken, die das Exil des Arjuna mit der Pāṇḍava-Tīrthayātrā vergleichbar machen wollte. Wir hätten es somit mit einer dreistufigen Entwicklung zu tun, in der die Baladeva-Tīrthayātrā die älteste, die Pāṇḍava-Tīrthayātrā die mittlere und die Arjuna-Tīrthayātrā die jüngste Textschicht darstellt.

In der Pāṇḍava-Tīrthayātrā kommt die Stelle 3,118–120 vor. Es bietet sich an, diese und die Arjuna-Tīrthayātrā zur Nārāyaṇīya-B-Schicht zu rechnen. Die Sache ist aber leider etwas komplexer: Der Pāṇḍava-Tīrthayātrā gehen zwei Tīrtha-Listen voran. Die erste wird von Nārada referiert, die zweite von Dhaumya, dem Hauspriester der Pāṇḍavas. Die erste (3,80–84) ist eindeutig als Einschub auszuweisen.¹²¹ Nun findet sich 3,84 in der oben gegebenen Liste der Stellen, die GRÜNENDAHL der Pāñcarātra-Schicht zuordnet.¹²² Gehört der Einschub 3,80–84 in die Pāñcarātra-Schicht, so muss der Text, in den er eingeschoben wurde, älter sein. Die Pāṇḍava-Tīrthayātrā ist damit in die Zeit vor der Pāñcarātra-Schicht anzusetzen.¹²³ Die Stelle 3,118–120 müsste dann einen späteren Zusatz darstellen. Dieser Befund kann auch durch den Wechsel im Metrum gestützt werden.

Über das Alter der Arjuna-Tīrthayātrā kann ich hier keine Aussage machen, da dies Untersuchungen bedingen würde, die nicht in den Rahmen dieser Arbeit gehören.

Ich habe mich in der Behandlung der diachronen Aspekte der Balarāma-Stellen bisher nur auf die zentralen Namen Rāma/Baladeva und Saṃkarṣaṇa konzentriert. Dies hatte einen guten Grund: Die Verteilung der Beinamen ist in

die Pāṇḍavas in Buch 3 bereits eine grosse Tīrthayātrā rund um Indien gemacht hatten, damit begnügen, den Baladeva nur der Sarasvatī entlang wandern zu lassen? Vgl. Bhāgavatapurāṇa 10,78–79, wo Baladeva tatsächlich ganz Indien umwandert, ehe er schliesslich zum Endkampf auf dem Kurukṣetra stösst.

119 OBERLIES (1995), S. 111–113.

120 Siehe S. 53.

121 Der Anfang von 3,85 nimmt auf 3,79 Bezug. Nārada hingegen wird mit keinem Wort mehr erwähnt. Vgl. zu dieser Passage auch VAIDYA (1941).

122 Vgl. oben S. 94.

123 Dies trifft sich auch mit dem Vorschlag GRÜNENDAHLs, die erste (der Pāñcarātra-Schicht zugehörige) Gandhamādana-Episode als jünger anzusehen (vgl. GRÜNENDAHL (1993a), S. 110–113). Man müsste dann allerdings annehmen, dass Dhaumyas Beschreibung von Badarī (3,88.21–27) ebenfalls einen Einschub darstellt. Ausserdem müsste die vorangehende und mit der Tīrthayātrā zwingend verbundene Himmelsreise Arjuns einer Bearbeitung durch die Pāñcarātra-Redaktoren unterlegen haben (vgl. insbesondere 3,45).

diesem Fall nicht hilfreich, denn sie geht quer durch die diachronen Schichten hindurch. Mehr noch: Alle wichtigen Beinamen¹²⁴ sind bereits in der oben zusammengestellten frühesten Schicht vertreten. Der Name seiner Mutter, seine bevorzugte Waffe und seine Kleidung sind also von seinem ersten Auftauchen im MBh an festgelegt. Die umfassendste Namenssammlung enthält, wie schon mehrmals betont, die Baladeva-Tīrthayātrā. Allen folgenden Einschüben und Überarbeitungen steht dieses Arsenal bereits zur Verfügung.

Am auffälligsten ist hierbei, dass auch schon die beiden einzigen Stellen, in denen der Beiname *pralambahan* vorkommt, in diese Schicht gehören (9,46.12 und 9,59.15). Pralamba ist ein Dämon, der gemäss den Purāṇas während der Jugendzeit von Kṛṣṇa und Baladeva diese zu töten versucht.¹²⁵ Wir hätten also in der frühesten Baladeva-Schicht im MBh bereits einen Verweis auf Kṛṣṇas Jugendstreiche.¹²⁶

Innerhalb dieser frühesten Schicht weitere Schichtungen zu erkennen, ist schwierig. Vielleicht lässt sich aber daraus, dass alle Stellen in Buch 9 Einschübe sind, während für 5,1–7 kein solcher Einschub auszumachen war, etwas herauslesen. Ich möchte folgende Entwicklung postulieren: Zu Beginn haben wir Baladeva als eine Figur, die in der Beratung vor dem Krieg eine Rolle spielt, indem er vom Krieg abrät und sich selbst diesem entzieht. Zu einem späteren Zeitpunkt wird Baladeva am Ende des Krieges noch einmal eingeführt, um das *dharma*-Problem, das sich aus der unehrenhaften Erschlagung des Duryodhana ergibt, stärker zu akzentuieren. Dies führte fast automatisch zu der Frage: Wo war er in der Zwischenzeit? Diese Frage wurde mit der Tīrthayātrā-Episode beantwortet. Zugleich diente sie den Anhängern der Tīrtha-Institution als Vehikel, um ihre Vorstellungen von Religiosität zu propagieren. Erst sehr viel später wurde es als ein Mangel empfunden, dass Baladeva vor dem Krieg seine Absicht, eine Tīrthayātrā zu unternehmen, nicht kundtut. Dies führte in der Nārāyaṇīya-B-Schicht zur Einführung von 5,154.

Wir ersehen daraus, dass die zentralen, Balarāma betreffenden Probleme im MBh schon vor den Nārāyaṇīya-Schichten präsent waren. Tatsächlich haben die Nārāyaṇīya-Schichten – mit Ausnahme des *vyūha* Saṃkarṣaṇa – dieser Figur nur wenig Substantielles hinzuzufügen. Ob es je ein MBh ohne Balarāma gegeben hat, lässt sich meiner Meinung nach nicht mehr eindeutig rekonstruieren.

124 Ich rechne darunter *rauhiṇeya*, *halāyudha*, *lāṅgalin*, *nīlavāsas* und *vanamālin*.

125 Für den genauen Ablauf der Episode vgl. KOKOVA (1987), S. 93f. und RUBEN (1941), S. 95–98.

126 Eine andere Interpretation wäre die Annahme, dass sich die Geschichte von der Tötung des Pralamba, so wie wir sie kennen, erst später gebildet hat. Dies ist aber hypothetisch. PODZEIT (1992), S. 56f. glaubt, dass 7,10.5, wo die Tötung Pralambas Kṛṣṇa zugeschrieben wird, einen Verweis auf eine ältere Tradition darstellt. Dies ist unwahrscheinlich, da diese Stelle zur Pāñcārātra-Schicht zu rechnen ist (Vgl. oben S. 94).

Aus diesen Ausführungen wird klar geworden sein, dass im MBh jedwede Grundlagen fehlen, Balarāma als einen ursprünglichen, zu einem Menschen degradierten Ackergott zu interpretieren. Hinweise auf eine Göttlichkeit Balarāmas erscheinen nur im Zusammenhang mit dem *vyūha* Saṃkarṣaṇa, also in einer relativ späten Schicht. Ebenso finden sich keinerlei Hinweise auf eine von Kṛṣṇa getrennte Gestalt Balarāma. Als Baladeva ist er stets mit Kṛṣṇa eng verbunden, selbst wenn diese Verbundenheit darin besteht, dass er in Opposition zu ihm geht. Saṃkarṣaṇa scheint ausserhalb der *vyūha*-Konzeption kein Eigenleben zu führen. Wir sehen also, dass das MBh diese beiden indologischen Hypothesen nicht zu bestätigen vermag.

3.2.4 Die Auswirkungen auf die Textgeschichte des MBh

Es scheint mir angebracht, hier kurz ein paar Gedanken dazu anzuführen, welche Auswirkungen meine Erkenntnisse in bezug auf die Balarāma-Stellen auf die Textgeschichte des MBh als Ganzem haben. Zuerst möchte ich aber auf eine weitere Theorie, ein Leitmotiv, eingehen, das ich bisher ausser acht gelassen habe:

SUKTHANKAR hat schon 1936 zu beweisen versucht, dass das MBh zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Entwicklung dem Einfluss der Bhārgavas unterlag. Mit diesem Einfluss verknüpft ist die Dialogsituation Śaunaka-Ugraśravas, die für SUKTHANKAR ein Spiegel der historischen Entwicklung ist.¹²⁷

Der Hauptgrund für die Auslassung dieser Theorie in den obigen Ausführungen liegt darin, dass sie meine Stellen nicht betrifft. Balarāma trifft an keiner Stelle mit den Bhārgavas zusammen, und selbst die Tīrthayātrā, die doch Anlass zum Einschub einiger Bhārgava-Erzählungen hätte bieten können, ist in dieser Beziehung wenig informativ.¹²⁸ Mit 12,82 findet sich zwar eine Stelle im Rājadharmā, der laut SUKTHANKAR zum Bhārgava-Material gehört,¹²⁹ doch habe ich eben diese Stelle als einen späteren Einschub ausgewiesen.¹³⁰ Es scheint demnach wahrscheinlich, dass keine der Schichten, in denen Balarāma auftritt, mit der Bhārgava-Schicht zu identifizieren ist.

127 SUKTHANKAR (1936b). GRÜNENDAHL hat diese Theorie in seiner Behandlung der Viṣṇudharmāḥ übernommen (GRÜNENDAHL (1983), S. 62f. und (1984), S. 50). Er geht aber in seinen neuesten Arbeiten nicht mehr auf SUKTHANKAR ein.

128 Vgl. SUKTHANKAR (1936b), S. 44. Ganz anders liegt der Fall bei der Tīrthayātrā der Pāṇḍavas, ebenda, S. 18–28. Dies könnte darauf hinweisen, dass die Pāṇḍava-Tīrthayātrā der Bhārgava-Schicht zuzuordnen ist.

129 Ebenda, S. 73f.

130 Vgl. oben S. 88.

Wenn man der Bhārgava-Schicht den Hauptteil des *dharma*- und *nīti*-Materials in den Büchern 12 und 13 zuweist, ist es wahrscheinlich, dass diese Schicht den Nārāyaṇīya-Schichten vorausgeht, denn Nārāyaṇīya A, der älteste Bestandteil dieser Schichten, setzt die Existenz von Buch 12 voraus.¹³¹ Sind hingegen in der Baladeva-Tīrthayātrā, dem jüngsten Bestandteil der älteren Schichten, nur wenige Hinweise auf die Bhārgavas zu finden, so muss diese Schicht der Bhārgava-Schicht vorausgehen. Die Möglichkeit, dass sie jünger ist, wird durch die Tatsache ausgeschlossen, dass die jüngere Pāṇḍava-Tīrthayātrā Bhārgava-Einflüsse aufweist.

Allerdings muss man sich dann fragen, warum die Redaktoren der Bhārgava-Schicht das Angebot, das sich ihnen mit der Tīrthayātrā Baladevas bot, nicht angenommen haben. Der Grund hierzu ist vielleicht darin zu suchen, dass diese Redaktoren ein eigenes Vehikel in Form der Pāṇḍava-Tīrthayātrā besaßen und sie es deshalb nicht für nötig hielten, sich in die Baladeva-Tīrthayātrā einzubringen. Eine andere Möglichkeit wäre, dass die Baladeva-Tīrthayātrā aus einem anderen Überlieferungsstrang des MBh stammt, der seinerseits keine Bhārgava-Schicht aufweist. Die eben geschilderten Probleme wären aber der einzige Hinweis auf eine solche parallele Überlieferung.¹³²

Wer sind nun aber die Träger der Bhārgava-Schicht?¹³³ SUKTHANKAR war der Meinung, es seien die Bhārgavas selber gewesen, in deren Hand die Überlieferung des MBh für einige Zeit gelegen habe und die sich darin verewigt hätten.¹³⁴ GOLDMAN führt diesen Gedanken weiter aus: Er untersucht die wichtigsten Bhārgava-Erzählungen und kommt zum Schluss, dass die Bhārgavas eine später sanskritisierte und brahmanisierte Volksgruppe waren.¹³⁵ Die kriegerische Ausrichtung des Haupthelden Rāma Jāmadagni versteht er dahingehend, dass diese nunmehrigen Brahmanen mit ihren Legenden die Kṣatriyas auf deren eigenem Gebiet übertrumpfen wollten.¹³⁶ Obwohl GOLDMANS Untersuchung mit Vorsicht zu genießen ist,¹³⁷ würde ich mich doch seiner Schlussfolgerung teil-

131 Vgl. SCHREINER: NS, S. 1. Man muss aber feststellen, dass sich die Autoren der NS nicht klar zu dieser Frage äussern.

132 Für die Möglichkeit solcher paralleler Überlieferungen vgl. unten Kap. 4.1.

133 Zum Versuch, diese Frage zu beantworten, vgl. auch WELLER (1937), der im Kampf zwischen Rāma Jāmadagni und Arjuna Kārtavīrya einen Reflex des Kampfes der Dravidas gegen die Āryas sieht. Eine solche direkte Umsetzung von Erzählungen in historische Abläufe scheint mir jedoch zu gewagt. Vgl. auch KARMAKAR (1938), der die Bhārgavas als Reformisten gegen die orthodoxen Āryas, verkörpert durch die Ātreyas, antreten lässt. Ich persönlich würde vermuten, dass eher die Bhārgavas durch eine orthodoxe Weltauffassung geprägt sind.

134 SUKTHANKAR (1936b), S. 71.

135 GOLDMAN (1977), S. 144–148.

136 GOLDMAN (1977), S. 138–140. Allerdings bliebe die Frage, wie in diesem Rahmen die Figuren Droṇa und Kṛpā zu beurteilen sind.

137 So überspringt er z.B. eine der wichtigsten Rāma-Episoden, nämlich den Kampf mit Bhīṣma. Ausserdem scheint er stellenweise davon auszugehen, dass alle Fassungen der Bhārgava-Erzählungen, die je existiert haben, uns auch überliefert sind.

weise anschliessen: Die Bhārgava-Schicht repräsentiert eine der frühesten brahmanischen Schichten in der Entwicklungsgeschichte des MBh. Die Bhārgavas waren für diese Brahmanen jedoch nicht zwingend die eigene Familie, sondern vielmehr die Brahmanen *par excellence*, die vorbildliche Brahmanenfamilie. Ist nun die Bhārgava-Schicht tatsächlich die älteste brahmanische Schicht, so müsste die älteste Balarāma-Schicht der Zeit davor zuzuordnen sein. Hier sind mit ziemlicher Sicherheit nicht die Brahmanen, sondern die Kṣatriyas – zumindest als Publikum und als Mäzene – Träger der Überlieferung.¹³⁸ Dies würde sich mit der Ansicht treffen, dass Balarāma in den zentralen Stellen als ein Vertreter des Kṣatriya-*dharma* dargestellt wird.¹³⁹ Dass die Brahmanen mit einem solchen Kṣatriya eher weniger anzufangen wussten, wird durch die Tatsache bestätigt, dass die Nārāyaṇīya-Schichten, die zu einer Zeit Einfluss nahmen, da die Überlieferung des MBh schon in der Hand der Brahmanen lag, zur Figur des Baladeva neben dem Saṃkarṣaṇa nur noch wenig hinzuzufügen haben.

Zu den Balarāma-Stellen, die den brahmanischen Schichten vorangehen, gehört meiner Meinung nach auch 1,211–213. Die Probleme, die dort angesprochen werden, gehören eindeutig in die Kreise der Kṣatriyas. 1,211–213 gehört damit in dieselben Bereiche wie 5,1–7 oder die frühen Einschübe in Buch 9.

Auf der Schwelle – und zwar schon jenseits – steht meiner Meinung nach die Baladeva-Tīrthayātrā. Ihre Religiosität, die besonders auch die ehrerbietige Haltung gegenüber den Brahmanen betont,¹⁴⁰ macht für diese Stelle Brahmanen als verantwortliche Redaktoren wahrscheinlich. Möglicherweise ist sie eines der ältesten Stücke im MBh, die auf brahmanischen Einfluss zurückgehen.

Eine zweite Schicht, die ich kurz ansprechen muss, ist die, in der Śiva die Rolle der höchsten Gottheit spielt.¹⁴¹ Auch diese Schicht hat die Eigenheit, dass sie sich nicht mit den Balarāma-Schichten trifft. Dies ist zweifelsohne dadurch bedingt, dass Baladeva eng mit Kṛṣṇa und Saṃkarṣaṇa mit der *vyūha*-Lehre verbunden ist. Beide Bereiche gehören nicht primär zum Interessengebiet der Śivaiten. Zwei Befunde lassen jedoch in diesem Zusammenhang aufhorchen: In 1,189 habe ich in einer śivaitischen Passage (der Geschichte von den fünf Indras) einen viṣṇuitischen¹⁴² Einschub ausgewiesen. Der Einfluss des Śivaismus geht also in dieser Passage dem des Viṣṇuismus voraus.¹⁴³

138 Vgl. WINTERNITZ (1909), S. 266, KOSAMBI (1964), S. 43, VAN BUITENEN (1975), S. XXIf. und MYLIUS (1988), S. 91 und 105. Für die allgemeine Problematik der literarischen Beziehungen zwischen Brahmanen und Kṣatriyas vgl. auch HORSCH (1966). Dass das MBh als Ganzes von Brahmanen stamme, glaubte hingegen OLDENBERG (1922), S. 12–18.

139 Vgl. oben Kapitel 2.5.

140 Vgl. z.B. 9,34.29–32, 9,36.9, 9,36.12, 9,38.1–2 usw.

141 Schon HOLTZMANN (1892) bekundete Interesse an dieser Schicht. Sie war für ihn das letzte Überbleibsel eines alten, buddhistischen MBh. Dagegen sehen WINTERNITZ (1909), S. 267, HOPKINS (1915), S. 220 und OLDENBERG (1922), S. 121 diese Stellen als jung oder marginal an. Die vollständigste Zusammenstellung der Stellen – allerdings für eine synchrone Untersuchung – findet sich bei SCHEUER (1982).

142 Ich benutze diesen allgemeinen Terminus hier, weil es nicht einfach ist, diesen Einschub einer

In 13,14–17 zieht Kṛṣṇa aus, um von Śiva für seine Gattin Jambavatī einen Sohn zu erbitten. Vom Weisen Upamanyu angewiesen preist er Śiva, der ihm die Geburt von Sāmba verspricht. In dieser Passage benutzen die Śivaiten eindeutig das viṣṇuitische oder kṛṣṇaitische Umfeld, um ihre Gottheit ins Zentrum zu rücken. Hier ist also wohl der Viṣṇuismus älter.

Diese Befunde zeigen, dass wir im Rahmen der Textgeschichte des MBh mit mehreren viṣṇuitischen, śivaitischen und anderen Schichten rechnen müssen, die in der Form immer wiederkehrender Wellen einander überlagert haben. In diesem Sinne spiegelt das MBh einen fortwährenden Diskurs zwischen den verschiedenen religiösen Gruppierungen.¹⁴⁴

Die diachrone Untersuchung der Balarāma-Stellen hat eine reiche Ideengeschichte des MBh zutage gefördert, die sich im grossen und ganzen mit den Hypothesen trifft, die andere Wissenschaftler zur Entwicklung des MBh aufgestellt haben. Dies muss nicht weiter verwundern, wurden doch viele dieser Hypothesen als Hilfsmittel bei meiner Untersuchung verwendet. Dennoch, so scheint mir, fügen sich die Balarāma-Stellen derart gut in diese Hypothesen, dass sie wiederum deren Glaubwürdigkeit erhöhen.

Im Gegensatz zur Ideengeschichte bleibt jedoch die Textgeschichte weitgehend im Dunkeln. Abgesehen von vereinzelten Stellen lässt sich kein fortlaufender älterer Text rekonstruieren. So können wir z.B. auf das MBh, so wie es vor den Nārāyaṇīya-Schichten bestand, nicht mehr zugreifen. Solche Zugriffe sind nur dort möglich, wo entweder ein Einschub sich eindeutig einer bestimmten Schicht zuordnen lässt oder wo eine Passage im Verlaufe der Zeit keine Überarbeitung erfahren hat und uns damit in ihrem alten Stil erhalten blieb.¹⁴⁵ In allen anderen Fällen können wir bestenfalls feststellen, wann die Passage ein letztes Mal überarbeitet wurde.

Verkompliziert wird das Problem noch dadurch, dass wir nicht nur mit *einem* Text zu rechnen haben, sondern mit mehreren Fassungen des MBh, die parallel liefen und sich gegenseitig beeinflusst haben. Bei meinem Blick in die Vergangenheit ist es mir nicht gelungen, auch nur einen solchen Paralleltext dingfest zu machen.¹⁴⁶ Dass es aber solche gegeben haben muss, zeigen die sogenannten leeren Verweise, die im Zusammenhang mit Balarāma an manchen Stellen in der

bestimmten viṣṇuitischen Richtung zuzuordnen. Dasselbe gilt für die Verwendung des Begriffes Śivaismus.

143 SCHNEIDER (1982), S. 40f. vermutet eine ähnliche Konstellation in bezug auf die Durvāsa-Kṛṣṇa-Episode (13,144) – das Verhältnis könnte dort aber auch umgekehrt sein.

144 Für eine, wenn auch nur auf das Nārāyaṇīya beschränkte, Untersuchung eines solchen Diskurses vgl. SCHREINER: NS, S. 159–196.

145 Es ist jedoch nicht immer leicht, nachzuweisen, dass *keine* Überarbeitung stattgefunden hat. Oft entspringt diese Behauptung – auch in dieser Arbeit – der subjektiven Wahrnehmung des Exegeten.

146 Ich habe eine solche Parallele im Falle von 1,183 vermutet, kann sie aber nicht beweisen. Vgl. oben S. 71. Dasselbe gilt für meine Ausführungen zur Baladeva-Tīrthayātrā.

normativen Redaktion auftauchen. Dass die spätere MBh-Tradition manche dieser Stellen, auf die die normative Redaktion nur verweist, weiter tradiert hat, so dass sie später in eine der lokalen Fassungen des MBh Eingang fanden, werde ich im nächsten Abschnitt zu zeigen versuchen.

3.3 Diagramm zur Textschichtung

Als Einschübe identifizierte Textpassagen sind kursiv gesetzt.

Kṣatriya- <i>dharma</i> →		Brāhmaṇa- <i>dharma</i> →			
Älteste Balarāma- Passagen	Erste Einschübe	Baladeva- Tīrthayātrā- Schicht	Bhārgava- Schicht	Pāñcarātra- Schicht	Nārāyaṇīya-B- Schicht
1,211–213					1,61 <i>1,176–184</i> (nur Einschübe)
					2,13 2,31 2,40
				3,13 (wurde ev. überarbeitet)	
				3,15–23 (oder älter?)	
			Pāṇḍava- Tīrthayātrā		3,118–120 3,180 und 3,224
4,67 und 5,1–7					5,129 <i>5,154–155</i>
				6,61–64	
			7,155–158 (Zumindest älter als Pāñcarātra- Schicht)		
	9,33	9,34–53			
	9,54				
	9,59				
					12,47 12,82 12,200
				12,326 und 12,331–334	Rest von Nārāyaṇīya B
				13,143	13,135
					16 (Aber Urfassung wohl älter)

4 Der Blick nach vorn: Balarāma in den Appendix-Passagen

4.1 Hinweise auf parallele Versionen

Habe ich mich in den letzten beiden Abschnitten mit der normativen Redaktion und ihrer Geschichte befasst, so ist es die Aufgabe dieses Abschnittes, die Entwicklung des MBh *nach* der normativen Redaktion zu beleuchten. Meine Frage wird in diesem Zusammenhang sein, wie sich das Bild von Balarāma in diesem Rahmen verändert, ob und, wenn ja, welche neuen Aspekte seiner Person hinzugefügt werden und was dies für das Gesamtbild von Balarāma im MBh bedeutet.

Wie ich schon in der Einleitung angedeutet habe, ist es meine Ansicht, dass die normative Redaktion zu ihrer Entstehungszeit nicht die einzige Fassung des MBh war. Vielmehr existierten parallel zu ihr andere Versionen, die jedoch im Verlaufe der Zeit von der normativen Redaktion verdrängt wurden. Denkbar ist, dass die normative Redaktion zu ihrer Zeit die einzig schriftliche Fassung des MBh war, was ihr erlaubte, die schriftliche Tradition dieses Werkes zu dominieren. Verschiedene Abschreiber fügten jedoch – z.T. wohl direkt aus dem Gedächtnis, z.T. aus anderen (jüngeren?) schriftlichen Fassungen – im Verlaufe der Zeit Passagen aus anderen Versionen in die Abschrift ein.

Parallele Versionen des MBh lassen sich meines Erachtens nur mit einem Hilfsmittel nachweisen: Dadurch, dass in der normativen Redaktion auf sie verwiesen wird, ohne dass dieser Verweis in der normativen Redaktion selbst eingelöst wird (d.h. ein sogenannter leerer Verweis).¹ Wie kommen solche leeren Verweise in die normative Redaktion? Die wahrscheinlichste Erklärung ist die, dass ein Redaktor aus einer anderen Fassung eine Passage übernahm, ohne sich bewusst zu sein, dass diese Passage einen Verweis auf eine weitere Passage enthielt, die nur in der anderen, nicht aber in seiner eigenen Version des Textes enthalten war. Möglich ist aber auch, dass ein solcher Verweis von seinem Verfasser (oder vom einfügenden Redaktor) nicht als interner (also textimmanenter) Verweis empfunden wurde, sondern als externer (also texttranszendenter), d.h. dass er sich bewusst war, dass die Passage, auf die er verwies, in seinem Text nicht vorkam, dass sie aber seinen Rezipienten sehr gut bekannt war, so dass er sich darauf verlassen konnte, dass der Verweis als solcher erkannt würde.

¹ Die Bedeutung dieser leeren Verweise hat in anderem Zusammenhang bereits SCHREINER (1988b) betont.

Es liegen damit zwei Typen von Verweisen vor, der textimmanente (der nie leer ist), der auf eine andere Passage im vorliegenden MBh verweist, und der texttranszendente (der immer leer ist), der über das vorliegende MBh hinausverweist. Wichtig ist nun, dass im Verlaufe der Zeit ein texttranszendenter Verweis zu einem textimmanenten Verweis werden kann, indem ein späterer Redaktor es für notwendig hält, die externe Passage, auf die verwiesen wird, in den Text einzufügen.²

Dies schränkt den Wert der leeren Verweise für die Identifikation von Parallelversionen beträchtlich ein. Ein leerer Verweis zeigt zwar immer auf einen existierenden Text,³ aber wir wissen darum nicht, ob dieser Text zu jener Zeit ein Teil einer MBh-Version war oder ob er damals in einem gänzlich anderen Kontext überliefert wurde. Meiner Meinung nach kann man nur dann mit einiger Wahrscheinlichkeit von einer Parallelversion des MBh sprechen, wenn es sich bei dem Text um eine andere Version oder eine Ergänzung zum Hauptstrang der Erzählung des MBh handelt.

Auf den Raub der Subhadrā wird in der normativen Redaktion immer wieder verwiesen, wenn es darum geht, die Taten von Arjuna zu preisen.⁴ Zwei dieser Stellen müssen jedoch dem Leser auffallen, weil sie von Dingen sprechen, die ihm aus der normativen Redaktion nicht bekannt sind: In 3,79 befinden wir uns im Waldexil der Pāṇḍavas. Arjuna ist aufgebrochen, um sich im Himālaya göttliche Waffen zu beschaffen. Die zurückgebliebenen Brüder geben ihrer Sehnsucht nach ihm Ausdruck, indem sie, jeder einzeln, die Taten und Tugenden Arjunas preisen. Sahadeva sagt bei dieser Gelegenheit: Arjuna hat in der Schlacht die Yādavas besiegt und mit Kṛṣṇas Zustimmung Subhadrā entführt.⁵ Wie wir wissen,⁶ ist ein wichtiges Element der Subhadrā-Episode, wie wir sie bisher kennen, dass die Yādavas Arjuna eben gerade nicht verfolgen und ihn nicht in einen Kampf verwickeln.

Noch weiter geht Kṛpa in 4,44, als er Kaṇas Prahlerei tadelt: Er sagt von Arjuna, dieser habe ganz allein Subhadrā entführt und Kṛṣṇa zum Wagenkampf geordert.⁷ Auch davon hören wir nichts in der normativen Redaktion des MBh.

2 Für einen solche Wandlung eines Verweises vgl. unten S. 117.

3 Rein theoretisch könnte ein leerer Verweis auch völlig leer sein, d.h. auf keinen adäquaten Text verweisen. Dies wird aber, wenn überhaupt, nur sehr selten der Fall sein.

4 So z.B. in den Abschnitten 3,79, 3,142, 4,44 und 8,26.62–69.

5 3,79.27: *yaḥ sametān mṛdhe jītvā yādavān amitadyutiḥ |*
subhadrām ājahāraiko vāsudevasya sammate ||

Der Vers weist an den entscheidenden Stellen keine nennenswerten Textvarianten auf.

6 Siehe oben Kap. 2.3.

7 4,44.6abcd: *ekaś ca pañca varṣāṇi brahmacaryam adhārayat |*
ekaḥ subhadrām āropya dvairathe kṛṣṇam āhvayat |

Der Vers weist keine nennenswerten Textvarianten auf. Man beachte, dass in diesem Vers auch die Exilzeit von Arjuna um einiges kürzer ist als im Erzähltext der normativen Redaktion. Zu einer anderen (synchronen) Interpretation dieses Verses vgl. HILTEBEITEL (1991), S. 106, der in

Das Bild verändert sich jedoch, wenn man einen Blick auf die bei der Konstitution der Kritischen Edition ausgeschiedenen Passagen wirft: Sämtliche unter dem Siglum S zusammengefassten Hss. erweitern die Subhadrā-Episode um zahlreiche Stellen.⁸ Ihnen schliesst sich ein Korrektor von D₄ an, der diese Passagen in Marginalien und auf separaten Blättern seiner Hs. hinzufügt.

Die wichtigsten beiden Erweiterungen finden sich in 1,App114 und 1,App115, die ich im folgenden zusammenfassen werde.

Die Geschichte beginnt auch hier mit dem Raivataka-Fest in 1,211, an dem sich Arjuna in Subhadrā verliebt. Er entführt sie aber nicht sogleich, sondern greift in 1,App114, der nach 1,212.1 eingeschoben wird,⁹ zu einer List: Als Yati (Asket) verkleidet kommt er zu den Yādavas.¹⁰ Sie nehmen ihn als Gast auf. Baladeva (gegen den Rat Kṛṣṇas, der eigentlich Bescheid weiss, aber die Verantwortung geschickt seinem Bruder zuschiebt) quartiert ihn im Frauenhaus ein (1,App114.1–57). Subhadrā liebt Arjuna schon aus der Beschreibung. Sie glaubt, den Yati zu erkennen und bittet ihn, von Arjuna zu sprechen. Arjuna gibt sich zu erkennen. Subhadrā wird krank vor Liebe. Devakī, die dies bemerkt und unter der Maske des Yati den Arjuna vermutet, teilt dies Vasudeva mit. Vasudeva beschliesst mit einigen Yādavas (ohne Baladeva und Uddhava) die Heirat. Zuvor soll für Mahādeva ein Fest auf einer Insel stattfinden. Die Yādavas ziehen aus. Subhadrā bleibt, um sich um Arjuna zu kümmern. Dieser sieht die Zeit zur Entführung gekommen (58–221). Arjuna schlägt Subhadrā die Gandharven-Ehe vor. Subhadrā zögert. Darauf kommen die Götter und die Familie (ohne Baladeva) und führen die Hochzeit durch. Kṛṣṇa drängt zum Aufbruch, bietet ihnen aber für die erste Nacht das Haus der Rukmīṇī an. Die beiden geniessen die Nacht (222–322).¹¹ Anderntags rät Arjuna Subhadrā, sie solle wie im Spiel den

diesem (für ihn scheinbar) leeren Verweis einen Vorverweis auf die beiden Kṛṣṇas auf einem Wagen in der Bhagavadgītā sieht.

8 Es handelt sich dabei um 1,App113–116, 1,210*2044, 1,210*2046, 1,210*2048, 1,211*2049, 1,211*2053 (nur T₃ und G ohne G₁), 1,211*2054, 1,212*2055, 1,212*2060–2061, 1,213*2064, 1,213*2067, 1,213*2069, 1,213*2073–2076, 1,213*2078, 1,213*2082, 1,213*2091 und 1,213*2093–2096 (diverse Sternchen-Passagen fehlen in D₄). In der Folge werde ich mich nur mit den wichtigsten Teilen, 1,App114 und 1,App115, befassen.

9 Die Verse von 1,212 sind rund um den Einschub etwas anders angeordnet. Die genaue Abfolge lautet: 1ab, 2, 6, 7ab, 1cd, 1,App114, 3–5ab, 8cd, usw. T₃ und G_{2,4} schieben 1,App114 schon nach 7ab ein. D₄, das 1,App114 auf einem separaten Blatt hat, stellt die Verse nicht um und fügt die Passage nach 2ab ein.

10 Bei denen er allerdings schon vorher war. Schon dieser Widerspruch weist darauf hin, dass hier nicht einfach der Text erweitert, sondern zwei selbständige Versionen miteinander verschmolzen wurden.

11 Diese Passage ist klar ein Einschub: Der Vers 222/3 wird zu Beginn des folgenden Abschnittes wörtlich wiederholt (323/4). Der Einschub wurde offenbar nötig, nachdem die Gandharven-Ehe für die Redaktoren nicht mehr standesgemäss war. Vgl. hierzu 1,App36 (D₃, T₂ und G ohne G₆), wo der Vereinigung von Parāśara und Satyavatī eine offizielle Hochzeit vorangeht. Vgl. auch SUKTHANKAR: CE 1, S. XLIIIf.

Wagen des Königs rüsten. Als er bereit ist, nimmt sie die Zügel in die Hand. Er besteigt den Wagen, und gemeinsam fahren sie aus der Stadt. Manche Bürger jubeln, andere aber sind zornig. Arjuna schiesst Pfeile auf Banner und andere Ehrenzeichen ab, verletzt aber niemanden (323–395). Am Raivataka lagert ein kleines Heer unter dem Befehl von Vipr̥thu. Arjuna, mit Subhadrā als Wagenlenkerin, greift ihn an. Vipr̥thu wird geschlagen, schliesst aber, da er ebenfalls Bescheid weiss, mit Arjuna Frieden. Arjuna und Subhadrā steigen auf Kṛṣṇas Wagen um und jagen in Richtung Indraprastha (396–462).

Die Geschichte setzt sich darauf mit 1,212 und bis 1,213.12ab fort: Die Yādavas wollen Arjuna wutentbrannt verfolgen, Kṛṣṇa rät davon ab.

In 1,App115, das danach eingefügt wird,¹² verfolgen die Yādavas Arjuna dennoch. Dieser hört den Lärm und will sie bekämpfen. Subhadrā fleht um Schonung ihrer Verwandten. Darauf setzen die beiden ihre Flucht fort. Die Yādavas unterdessen treffen die geschlagene Truppe des Vipr̥thu und geben darauf die Verfolgung auf (1–45). Danach folgt die Episode von der Eifersucht der Draupadī auf Subhadrā, die ebenfalls anders gestaltet ist (46–63), was uns aber nicht betrifft.

Die Einschübe von S präsentieren eine Version der Subhadrā-Episode, die mit 3,79.27 im Einklang steht. Da die Subhadrā-Episode zum Hauptstrang der MBh-Erzählung gehört, halte ich es für wahrscheinlich, dass hier tatsächlich eine Parallelversion zu 1,211–213 vorliegt. Diese Parallelversion wurde in einer späteren Zeit in die normative Redaktion eingeschoben. Genaues Hinsehen lässt aber noch immer klar erkennen, dass wir es mit einem Einschub zu tun haben: So kommt Arjuna gleich zweimal bei den Yādavas an (vgl. Anm. 10). Obwohl laut 1,App114 Subhadrā direkt aus dem Palast entführt wird, müssen ihre Bewacher in 1,212.9 nach Dvārakā zurückrennen und Alarm schlagen. Auch die Yādavas, die nach der Hochzeit wieder auf die Insel zurückgekehrt sind (1,App114.305), sind in 1,212 mit einer Plötzlichkeit wieder in Dvārakā, die den Leser überraschen muss. Dies weist darauf hin, dass hier zwei Versionen derselben Erzählung miteinander vermengt wurden. Dass hierbei die in S erhaltene Erzählung nicht vollständig überliefert ist, zeigt ein leerer Verweis in 1,App113.1–3. Dort nämlich erinnert sich Arjuna an eine *kathā* des Gada über die Schönheit der Subhadrā und denkt darüber nach, wie er sie erringen könnte. Eine solche Erzählung Gadas findet sich aber in keiner der in der Kritischen Edition gesammelten Versionen.

Es gibt ausserdem einen Hinweis, dass es noch eine dritte Erzählung von der Entführung der Subhadrā gab. Den Anstoss hierzu bietet der oben zitierte Vers 4,44.6. Dort wird von einem Wagenkampf zwischen Kṛṣṇa und Arjuna gesprochen. Dieser findet sich in keiner der beiden Versionen.¹³

12 1,App115 ersetzt in S 1,213.12c–16d. Diese dokumentieren insbesondere die Rückführung Arjunas nach Dvārakā und die anschliessende Hochzeit. Beides konnte in der Fassung, wie sie in den S-Hss. entstehen sollte, nicht erhalten bleiben.

Auffallen muss die wesentlich andere Rolle, die Baladeva in dieser Fassung der Erzählung spielt: War er in der »nördlichen« Fassung¹⁴ einer, der die Yādavas von unüberlegtem Tun abhielt und die Tat Arjunas offenbar billigte, so ist er hier der eigentlich Düpierte. Er wird bewusst und als einziger (bzw. zusammen mit Uddhava) im Unklaren darüber gelassen, was eigentlich gespielt wird. Ahnungslos weist er dem verkleideten Arjuna Quartier in den Frauengemächern zu. Bei der offiziellen Hochzeit ist er auffälligerweise abwesend: Er schläft (1,App114.268).¹⁵ Er ahnt also noch immer von nichts, als er in 1,212.20 in der Versammlung das Wort ergreift. Dies alles ist eigentlich nur dann sinnvoll, wenn Baladeva mit dem *kāmapāla*, dem eigentlichen Kriegshetzer, identisch ist, denn er ist der einzig Düpierte unter den namhaften Vṛṣṇis. Manche nordindischen Hss. fügen, wie ich oben angeführt habe,¹⁶ den Namen Rāma anstelle von *kāmapāla* ein. Von den Hss. aber, die die Träger der »südlichen« Subhadrā-Version sind, tut dies keine.¹⁷ Man muss aus logischen Gründen annehmen, dass zumindest diejenigen Fassungen, die die »südliche« Subhadrā-Version in die »nördliche« eingeschoben haben, davon ausgingen, dass der *kāmapāla* mit Baladeva identisch ist. Dass sie darin irrten, glaube ich oben gezeigt zu haben.¹⁸

Der Erzähler der »südlichen« Subhadrā-Version setzt demnach Baladeva anders ein als der Erzähler der »nördlichen« Version. Baladeva ist hier der Vertreter des *dharma*, doch gerade dies erlaubt es Kṛṣṇa, ihn für seine Zwecke auszunutzen, während er sich selbst geschickt aus dem Schussfeld zu ziehen weiss. Baladeva spielt hier also eine ähnliche Rolle wie in 9,59 in der normativen Redaktion.¹⁹ Auffällig ist, dass es offenbar neben Baladeva noch eine zweite Person gibt, die von den Ereignissen ausgeschlossen wird: Uddhava. Von ihm ist aus dem MBh sonst nur eine Tat bekannt:²⁰ In 16,4.10–12, als die Yādavas in Prabhāsa angekommen sind, aber noch vor dem verhängnisvollen Keulenkampf, nimmt Uddhava von ihnen Abschied und geht davon. Er entgeht dem Gemetzel. Damit steht er auch dort parallel zu Baladeva, der sich ja auch vom Kampf fernhält. Dies zeigt zwei Dinge sehr klar: Uddhava ist wie Baladeva ein Anhänger des strikten, geradlinigen *dharma*. Was Arjuna hingegen mit Subhadrā

13 Hier wäre es natürlich sinnvoll, zu prüfen, ob dieser Kampf nicht etwa in einer anderen Quelle, z.B. in den Purāṇas, geschildert wird. Dies ist aber nicht die Aufgabe dieser Arbeit.

14 Ich setze die Bezeichnungen »nördlich« und »südlich« in Anführungszeichen, weil sich die beiden Parallelversionen meines Erachtens nicht eindeutig geographisch zuordnen lassen. »Nördlich« und »südlich« bezieht sich damit nur auf die Hss., in denen sie mehrheitlich überliefert sind.

15 Wo Uddhava hier ist, bleibt ungeklärt.

16 Vgl. oben S. 34 mit Anmerkung 72.

17 D₄ enthält zwar die Lesart *und* die »südliche« Version, doch steht erstere im ursprünglichen Text der Hss., letztere ist ein Nachtrag von anderer Hand.

18 Ebenda.

19 Vgl. oben S. 50.

20 Vgl. SÖRENSEN (1963), s.v.

tut, ist nach diesem *dharma* eigentlich nicht zulässig. Alles in allem zeigt Baladeva in seinem Charakter keine andere Facetten als die, die wir schon aus der normativen Redaktion kennen. Doch werden die Möglichkeiten, die in dieser Figur liegen, vom Erzähler der »südlichen« Version anders ausgeschöpft.

Philologisch gesehen befinden wir uns in einer Aporie, da Elemente der beiden Versionen, die in den S-Hss. miteinander verquickt wurden, aufeinander verweisen. Man muss also entweder annehmen, dass die »südliche« Subhadrā-Version zum Zwecke ihrer Einfügung einer Überarbeitung unterworfen wurde oder dass die ausgefallenen Teile von der »nördlichen« Subhadrā-Version nicht gänzlich verschieden waren. Die Ausführlichkeit, mit der Baladeva in 1,App114 als der Übertölpelte hingestellt wird, weist eher auf die zweite Lösung hin.

Auf einen anderen leeren Verweis habe ich bereits weiter oben hingewiesen:²¹ Es handelt sich um die Tatsache, dass Baladeva im Verlaufe des MBh mehrmals als Lehrer von Bhīma und Duryodhana bezeichnet wird, ohne tatsächlich als solcher aufzutreten. Auch dieser Verweis wird aber in den Appendices zur Kritischen Edition eingelöst: In 1,App80, der zwischen 1,128 (Ende der Ausbildung der Pāṇḍavas) und 1,129 (Beginn der Lackhaus-Episode) eingeschoben wird,²² werden die Fähigkeiten der fünf Pāṇḍavas gepriesen, vor denen sich Dhṛtarāṣṭra nach und nach zu fürchten beginnt. In 1,App80.7–10 wird geschildert, wie Bhīma von Saṃkarṣaṇa (so wird er hier genannt!) ausgebildet wird. Duryodhana wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, so dass die Stelle eigentlich nur teilweise zum leeren Verweis passt.

Eine Übersicht über die eingeschobenen Passagen zwischen 1,128 und 1,129 gibt ein reichlich konfuse Bild: In diesem Bereich werden nicht weniger als vier Appendix-Passagen (1,App79–82) und eine Sternchen-Passage (1,130*1444) von den Hss. eingeschoben. Hiervon sind 1,App80 und 1,App81²³ nur in Ś₁, K₀₋₃ und Ñ₄ nicht belegt.²⁴ 1,130*1444, die als eine Art Verbindungsstück zwischen 1,App81 und dem Nachfolgenden dient, ist zusätzlich auch in D₅ nicht belegt.²⁵ Dies deutet ein Problem an, auf das ich vollständiger in Kapitel 4.2.2 eingehen werde.

Ist nun aber diese Stelle eine echte Parallelversion? Dass Baladeva in 1,App80 unter dem Namen Saṃkarṣaṇa genannt wird, muss diese Stelle im Rahmen der Entwicklung der normativen Redaktion als jung ausweisen, da, wie ich oben gezeigt habe, der Name Saṃkarṣaṇa erst in einer der letzten Phasen der normativen Redaktion auf Baladeva übertragen wurde.²⁶ Hinweise auf eine Leh-

21 Siehe S. 32.

22 Der Einschub ist sehr komplex. Vgl. die Tafel in CE 1, S. 573 und meine Kommentare im folgenden.

23 Letztere ist das sogenannte Kaṇikanīti, eine Belehrung des Dhṛtarāṣṭra durch seinen Minister Kaṇika.

24 Für die Hs. Ñ₄ vgl. SUKTHANKAR (1938) und GRÜNENDAHL (1993b).

25 Zur Sonderstellung von D₅ vgl. GRÜNENDAHL (1993b), insbesondere S. 116–118.

erschaft des Baladeva finden sich aber schon viel früher, nämlich in 9,33.3 und 9,54.23.²⁷ Damit scheint es mir unwahrscheinlich, dass es sich bei 1,App80 um eine eigentliche Parallelversion handelt. Ich halte es vielmehr für wahrscheinlich, dass 1,App80.7–10 gerade so verfasst wurde, um die entsprechenden leeren Verweise einzulösen.

Als letzte unter den leeren Verweisen bleiben zwei übrig: Der eine sind die im MBh immer wieder auftretenden Verweise auf die Jugendzeit von Kṛṣṇa und Baladeva, der andere Baladevas Kampf mit Jarāsaṃdha. Der letztere ist eigentlich kein leerer Verweis, er ist viel eher eine Einlösung ohne entsprechenden Verweis: Der Kampf Baladevas mit Jarāsaṃdha wird nicht in 2,13 erzählt, wo es eigentlich angebracht wäre, sondern erst in 7,156, in einem gänzlich anderen Zusammenhang.²⁸ In diesem Sinne handelt es sich hier also um das Problem, dass ein Ereignis an dem Ort, an dem es eigentlich erwähnt werden sollte, verschwiegen wird.

Dieses Problem wird in keiner Version tatsächlich gelöst, doch schieben Dn₂, D₄ und S nach 2,22.4, mitten im Kampf zwischen Bhīma und Jarāsaṃdha, 2,22*255 ein. Darin ermahnt Kṛṣṇa den Bhīma mit den Worten, Jarāsaṃdha habe das Treffen mit Baladeva nur überlebt, weil ihm bestimmt war, durch Bhīma zu sterben. Allerdings macht diese Passage auf mich weniger den Eindruck einer parallelen Überlieferung, sondern den eines Versuches, das Wissen um den Kampf zwischen Baladeva und Jarāsaṃdha, das in der normativen Redaktion erst im Buch 7 aufscheint, bereits in die Ereignisse im 2. Buch einzubringen.

Dasselbe gilt für die ausführlicheren Schilderungen von Kṛṣṇas und Baladevas Jugenddaten, die sich in 2,App6 und 2,App21 finden. Hier kommt noch hinzu, dass es sich hierbei um Ereignisse handelt, die nicht eigentlich zur Handlung des MBh gehören. Die entsprechenden leeren Verweise waren wohl immer als texttranszendente Verweise verstanden worden, d.h. es gab zur Zeit der Abfassung der normativen Redaktion keine Version des MBh, in der diese Erzählungen enthalten waren. Ich werde darum auf die beiden genannten Stellen auch erst in Kapitel 4.2.3.1 genauer eingehen.

Es fällt also schwer, in bezug auf die Figur des Balarāma parallele Versionen nachzuweisen. Tatsächlich ist dies nur in einem einzigen Fall gelungen. Allerdings mag dieses negative Ergebnis auch durch die Aufgabenstellung bedingt sein. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass eine Untersuchung aller Sternchen- und Appendix-Passagen des MBh noch andere parallele Überlieferungen zu Tage fördern könnte.

26 Vgl. S. 94. Es stellt sich jedoch die Frage, wie weit die parallelen Versionen des MBh denselben Entwicklungsphasen unterlagen wie die normative Redaktion.

27 Für die diachrone Einordnung dieser Stellen vgl. oben S. 101.

28 Vgl. oben S. 42.

4.2 Die verschiedenen MBh-Versionen in den Hss.

4.2.1 Theoretische Vorüberlegungen

Genauso wie wir das Ereignis einer normativen Redaktion nur postulieren können, bleiben wir auch in bezug auf die folgenden Entwicklungen des schriftlichen MBh auf Vermutungen angewiesen. Die normative Redaktion hat sich nach und nach über ganz Indien ausgebreitet. Hat sie dabei andere schriftliche Traditionen verdrängt? Oder hat sie erst eine Verschriftlichung der anderen Traditionen bewirkt? Jedenfalls ist gewiss, dies zeigt die Kritische Edition, dass sich der normativen Redaktion später Zusätze angliederten. Diese Zusätze, wenn sie nicht zu den eben behandelten Parallelversionen gehörten, wurden von den Abschreibern entweder selber verfasst, aus dem Gedächtnis niedergeschrieben (i.e. ein mündlicher Text wurde verschriftlicht) oder aus einer anderen Quelle kopiert. Festmachen lässt sich hierbei einzig die letzte Variante, falls die Quelle, aus der dieses Textstück stammt, noch erhalten ist.

Würde dieser Vorgang über mehrere Jahrhunderte hinweg fortgesetzt, müsste theoretisch eine fast unendliche Anzahl von Varianten entstehen. Um so erstaunlicher ist, dass sich die Überlieferung, insbesondere was die nördliche und die südliche Rezension je für sich anbelangt, mehr oder weniger einheitlich zeigt. Muss man hier weitere Redaktionen annehmen, die wiederum auf ein gewisses Gebiet normativ gewirkt haben? Ich halte dies für nicht unwahrscheinlich.

Will man die Menge der in der Kritischen Edition verwendeten Hss. zu eigentlichen Hss.-Traditionen ordnen, muss man sich über Unterscheidungskriterien Gedanken machen. Dies taten bereits die Herausgeber der Kritischen Edition selbst, allerdings nicht im Hinblick auf die Untersuchung der einzelnen Traditionen, sondern um die Qualität der einzelnen Hss. festzulegen. Das Hauptkriterium ist hierbei dasjenige, das GRÜNENDAHL später die Schriftartenprämisse genannt hat.²⁹ Sie beinhaltet die Theorie, dass sich Traditionen innerhalb eines bestimmten Schriftgebietes leichter ausbreiten als über die Grenzen dieses Schriftgebietes hinaus. Damit können Hss., die in der gleichen Schrift geschrieben sind, zu einer Gruppe zusammengefasst werden.³⁰ Die Schriftartenprämisse ersetzt für die Herausgeber der Kritischen Edition das Stemma.³¹ Eine Ausnahme bilden hierbei die Devanāgarī-Hss., von denen die Herausgeber annehmen, dass sie, da die Devanāgarī so etwas wie eine allgemeine »Verkehrsschrift«, also

29 GRÜNENDAHL (1993b), S. 102–104 und ders.: NS, S. 30.

30 SUKTHANKAR: CE 1, S. VII. Die Theorie geht auf LÜDERS zurück. Vgl. z.B. LÜDERS (1901), S. 3f. Der Wechsel der Schrift hätte somit dieselbe Wirkung, wie wenn das Werk unter anderem Namen weiterüberliefert würde. Vgl. MAAS (1957), S. 9.

31 Ob ein solches bei der grossen Zahl von Mischkodizes, wie sie sich in der MBh-Überlieferung finden, überhaupt erstellbar gewesen wäre, bleibe dahingestellt. Für den Versuch eines eigentlichen Stemmas vgl. BELVALKAR: CE 6, S. CXV.

eine in ganz Indien lesbare Schrift, war, leichter von der einen oder anderen Tradition beeinflusst werden konnten.³²

GRÜNENDAHL hat meines Erachtens überzeugend gezeigt, dass die Schriftartenprämisse in dieser Form nicht haltbar ist.³³ Sie lässt sich aber andererseits auch nicht völlig von der Hand weisen. Wohl muss man annehmen, wie GRÜNENDAHL betont, dass nicht »alle in einer bestimmten Schrift vorliegenden Hss. (...) auf (...) einen Prototyp zurückzuführen wären.«³⁴ Andererseits ist aber die Wahrscheinlichkeit einer Affinität von Hss. innerhalb der gleichen Schrift grösser. Insbesondere bezüglich der beiden Hauptgruppen von Hss., der Rezensionen N und S, lässt sich dies anhand von Beispielen mehrfach belegen.³⁵ Meiner Meinung nach lässt sich die Schriftartenprämisse nach wie vor als ein erster Wegweiser im Dschungel der Hss. verwenden, auch wenn die strenge Trennung zwischen den Schriftarten in der Folge einer differenzierteren Sicht weichen muss. Dies führt dazu, dass, wenn ich in der Folge von einer südlichen oder nördlichen Rezension des MBh rede, ich nicht ausschliesse, dass *einzelne* Hss. der jeweils anderen Version diese Variante auch aufweisen. Völlig separat werde ich jedoch alle Stellen behandeln, die auf S und N gleichmässig verteilt sind.

Die Beurteilung bestimmter Traditionen innerhalb der MBh-Zusätze wird dadurch erschwert, dass viele Hss. entweder das MBh nur unvollständig enthalten oder nicht durchwegs in der Kritischen Edition berücksichtigt wurden.³⁶ Strenggenommen kann damit eine bestimmte Tradition nur innerhalb eines *parvan* beurteilt werden. Wollte man darüber hinausgehen, müsste man zuerst die je *parvan* getrennt aufgeführten Hss. zueinander in Beziehung setzen. Dies ist jedoch eine Aufgabe, die diese Arbeit nicht leisten kann. Wenn ich also gewisse Tendenzen einer bestimmten Tradition über ein *parvan* hinaus verfolge, muss dies mit einer gewissen Zurückhaltung beurteilt werden.

Das wohl wichtigste Problem, das sich mir bei der Untersuchung dieser Zusätze bietet, ist aber das folgende: Nicht nur sind diese Passagen bisher zumeist noch völlig unerschlossen,³⁷ es finden sich zu diesem Gebiet auch keine weitergehenden Vorarbeiten. So ist z.B. die höhere Textkritik noch nicht in diese

32 SUKTHANKAR: CE 1, S. VII. Dies hindert ihn aber nicht, eine, freilich heterogene, Hss.-Gruppe aus Devanāgarī-Hss. zusammenzustellen.

33 GRÜNENDAHL (1993b), insbesondere S. 128–130 und ders.: NS, S. 31–40.

34 GRÜNENDAHL (1993b), S. 128.

35 Allerdings wissen wir nicht, wie weit diese Versionen »gereinigt« sind, da die Herausgeber oftmals Hss., die bereits kollationiert waren, als sogenannte »Mischkodizes« aus dem kritischen Apparat ausschlossen. Vgl. SUKTHANKAR: CE 1, S. V.

36 Zu dieser Problematik vgl. DUNHAM (1991). Eine besondere Schwierigkeit bieten die Siglen K und D, die beide Devanāgarī-Hss. bezeichnen. Manche dieser Hss. werden im einen Band D, im anderen K zugeordnet.

37 Die in der Calcutta- und Bombay-Edition enthaltenen Passagen finden sich wenigstens in der Übersetzung von GANGULI/ROY, bei SÖRENSEN (1963) und bei JACOBI (1980). Bei der südlichen Rezension ist die Lage hingegen völlig hoffnungslos.

Gebiete vorgedrungen. Dies schränkt u.a. meine Möglichkeiten zur Auffindung von Leitmotiven, die gerade für die zeitliche Einordnung der Stellen von grosser Bedeutung sind, stark ein.

Daraus ergibt sich, dass die folgende Untersuchung nicht mehr sein kann als eine vorläufige Skizze, die nicht zuletzt auch darum unternommen wird, um andere anzuregen, die Sternchen- und Appendix-Passagen in Zukunft etwas weniger stiefmütterlich zu behandeln, als dies bis anhin geschehen ist.

4.2.2 Zusätze, die sich keiner Rezension zuordnen lassen

Bevor ich auf die einzelnen Rezensionen eingehe, muss ich mich hier mit einigen Stellen befassen, die derart weit verbreitet sind, dass sie sich nicht einer bestimmten Version zuordnen lassen.³⁸ Eine erste Passage, auf die dies zutrifft, haben wir bereits in Kapitel 4.1 gefunden: 1,App80. Zu dieser Stelle gesellen sich 2,App1 und 7,App5. Es fällt auf, dass die Überlieferung dieser Stellen nicht einheitlich ist. 7,App5 kennt innerhalb der Sternchen- und Appendix-Passagen seines Buches keine von denselben Hss. belegten Passagen. 1,App80 geht mit 1,App63, 1,App75, 1,App81 und 1,App85 gemeinsam,³⁹ 2,App1 mit 2,App3, 2,App4, 2,App13 und 2,App23.⁴⁰

Solche Stellen lassen sich auf zwei Arten interpretieren: Einerseits könnte man annehmen, dass diese Stellen sehr populär waren, so dass sie sich auf verschiedene Hss.-Traditionen ausbreiteten. Andererseits könnte es sich hier auch um Stellen handeln, die in der normativen Redaktion enthalten waren, die aber im Verlaufe der Überlieferung in manchen Hss. verloren gingen. Diese letztere Möglichkeit würde aber die textkritischen Ansätze nicht nur von SUKTHANKAR, sondern auch von GRÜNENDAHL über den Haufen werfen, da beide das Prinzip »kurz gleich alt« anwenden, bzw. nicht in Frage stellen.⁴¹ Diese Möglichkeit lässt sich jedoch nicht gänzlich ausschliessen, finden sich doch im MBh verschiedene Belege, wo eine einzige Hs. einige Verse auslässt.⁴² Wenn dies nun

38 Wie ich schon oben, S. 13, gesagt habe, kann ich nicht auf *alle* Stellen zu Balarāma eingehen. Auch hier werde ich mich v.a. mit denjenigen befassen, die interessante Erkenntnisse bieten.

39 In CE 1 fehlt oft die Tilde im Siglum Ñ (vgl. SUKTHANKAR: CE 1, S. 994). So soll z.B. 1,App80 sowohl in N als auch in S (und diversen Hss. von N) belegt sein, was natürlich Unsinn ist.

40 In beiden Fällen konnten nur die Appendix-Passagen berücksichtigt werden.

41 SUKTHANKAR: CE 1, S. XLVII und LIIf. und GRÜNENDAHL (1993b), S. 129 und ders.: NS, S. 42–45. Dieses Prinzip wurde erstmals von MEHTA (1972), besonders S. 65–68, in Frage gestellt.

42 Den spektakulärsten Beleg hierfür liefert K₃ in Buch 3: Sie lässt 3,79–3,81.127ab aus und schiebt stattdessen 3,79*368 ein. Offenbar hatte hier ein Vorgänger von K₃ eine Lücke, die ein späterer Abschreiber durch eine selbstverfasste Passage notdürftig zu überbrücken versuchte. Vgl. auch GRÜNENDAHL: NS, S. 48–53, der im Nārāyaṇīya einige Stellen in den Text aufnehmen will, obwohl sie in einigen M-Hss. nicht belegt sind. Er scheint sich allerdings der theoretischen Konsequenzen nicht bewusst zu sein.

sehr früh in der Überlieferungsgeschichte geschah, wäre es da nicht denkbar, dass eine ganze Tradition eine Passage verloren hat? Bevor ich weiter auf diese Frage eingehe, möchte ich mich mit dem Inhalt dieser Stellen befassen.

1,App80 habe ich bereits oben (S. 116) behandelt. Die Stelle beschreibt Yudhiṣṭhira als *yuvarājan* und die Pāṇdavas mit ihren Fähigkeiten. Diese jagen Dhṛtarāṣṭra zunehmend Furcht ein. Die gleichartig belegten Stellen aus dem ersten Buch haben, tabellarisch zusammengefasst, folgenden Inhalt:

1,App63 Geburtsgeschichte der Duḥśalā.

1,App75 Aśvatthāman trinkt als Kind Mehlwasser in der Meinung, es sei Milch.

1,App81 Kaṇikanīti (Belehrung Dhṛtarāṣṭras durch seinen Minister Kaṇika).

1,App85 Die Pāṇdavas überqueren nach ihrer Flucht aus dem Lackhaus mit Viduras Hilfe die Gaṅgā.

Inhaltlich sind alle diese Stellen für den weiteren Verlauf des MBh von untergeordneter Bedeutung. Es lässt sich auch kein einleuchtender Grund ausmachen, warum ein späterer Redaktor⁴³ diese Passagen für ergänzenswert gehalten haben sollte. Noch weniger scheint es plausibel, dass diese Passagen eine solche Popularität erlangten, dass sie sich über ganz Indien verbreiten konnten. Dies sind aber Argumente der höheren Textkritik, deren Anwendung auf die niedere Textkritik ich mir bereits in der Einleitung (S. 19) versagt habe. Es gibt aber noch ein anderes Argument: Alle diese Passagen sind nur in den Hss. \dot{S}_1 , K_{0-3} und \tilde{N}_4 nicht belegt.⁴⁴ Von diesen sind \dot{S}_1 und K_{0-3} miteinander verwandt.⁴⁵ \tilde{N}_4 scheint aufgrund der Schriftartenprämisse nicht zu dieser Gruppe zu passen. Diese hat aber, wie ich in Kapitel 4.2.1 dargelegt habe, mit den Ausführungen GRÜNENDAHLs ihre Unanfechtbarkeit eingebüsst. \tilde{N}_4 könnte also mit \dot{S}_1 und K_{0-3} verwandt sein⁴⁶ und mit ihnen zusammen eine Rezension bilden. Damit besteht die Möglichkeit, dass in dieser Rezension die oben genannten Textstücke verloren gingen, d.h. dass sie ursprünglich in der normativen Redaktion enthalten waren. Wir würden damit die bisherigen Maxime »kurz gleich alt« umstossen, würden aber möglicherweise der tatsächlichen Gestalt der normativen Redaktion näher kommen.⁴⁷

43 Wenn ich hier von »späteren Redaktoren« spreche, dann meine ich Redaktoren oder Abschreiber, die *nach* der Vollendung der normativen Redaktion auf einen Teil der Überlieferung gewirkt haben.

44 Für die Beleglage in \tilde{N}_4 vgl. SUKTHANKAR (1938), S. 203f. 1,App63 gibt er hierbei versehentlich als 1,App62 an.

45 Vgl. SUKTHANKAR: CE 1, S. XLVIII-LI: Die von ihm postulierte engere Verwandtschaft zwischen \dot{S}_1 und K_{0-3} vermag GRÜNENDAHL (1993b), S. 116–125 nicht wegzudiskutieren.

46 SUKTHANKAR (1938), S. 207–209 lehnt diese Möglichkeit aufgrund von über 500 Lesarten, die \tilde{N}_4 *nur* mit \tilde{N}_3 gemeinsam hat, ab. Diese sind aber nur eigentliche Textvarianten und keine Zusätze oder Auslassungen. Anscheinend nicht untersucht hat SUKTHANKAR die Möglichkeit, dass \tilde{N}_3 unter Beiziehung von \tilde{N}_4 hergestellt worden sein könnte.

47 Ich vermute allerdings, dass 1,App81 nicht zu diesen Verlusten zu rechnen ist, da die Hss. die

Lässt sich über die anderen, oben angeführten Passagen ähnliches aussagen?

In 2,App1⁴⁸ wird berichtet, wie Kṛṣṇa nach der Khāṇḍava-Episode nach Dvārakā zurückkehrt. Sein Empfang dort (unter anderen durch Baladeva) wie auch die Taten der zurückgebliebenen Pāṇḍavas werden beschrieben. Auch zu dieser Stelle gibt es in Buch 2 einige andere, die eine ähnliche Beleglage aufweisen.⁴⁹ Hier ist sie allerdings längst nicht so einheitlich wie bei den eben behandelten Stellen in Buch 1 (dazu unten). Ich gebe auch hier kurz den Inhalt der Stellen:

- 2,App3 Erweiterung der Beschreibung von Kuberas Palast.
- 2,App4 Wie Yudhiṣṭhira und seine Brüder ihr Reich verwalten.
- 2,App13 Erweiterung der Taten Sahadevas auf dem Welteroberungszug.
- 2,App23 Erweiterung der Liste der Könige, die Śiśupāla dem Kṛṣṇa vorziehen würde.

Wie schon in Buch 1 handelt es sich inhaltlich um Stellen, die keine besondere Bedeutung für den Verlauf des MBh haben und bei denen es nicht plausibel erscheint, warum sie derart populär hätten werden sollen. Es stellt sich also auch hier die Frage, ob es sich um Stellen handelt, die der normativen Redaktion in gewissen Rezensionen verloren gingen.

Nicht belegt ist 2,App1 in Ś₁, K₀₋₄, Ñ₁ und D₆.⁵⁰ Diese wiederum enge Beleglage (die aber nur in einem Fall mit der Beleglage für die in Buch 1 gefundenen Stellen übereinstimmt)⁵¹ könnte darauf hinweisen, dass auch hier eine Passage aus der normativen Redaktion verloren ging. Andererseits aber teilen T, G (ohne G₃) und M die Stelle auf und lassen zudem zwei Halbverse weg. Diese Eigenart teilt 2,App1 mit 2,App3. In beiden Fällen zeigt sich die Passage in der Überlieferung der S-Hss. derart konfus, dass ich es für unwahrscheinlich halte, dass diese Passagen zur normativen Redaktion gehörten.

Bestätigt wird dieser Befund durch die Beleglage der anderen Passagen: Neben 2,App1 ist nur noch 2,App23 *nicht* in D₆ belegt. Letzteres fehlt zudem in D₄ und ist andererseits in K₄ enthalten. Die Verwandtschaft der Hss. zeigt sich also weniger einheitlich als im Falle der Stellen aus Buch 1. Meiner Meinung nach könnten höchstens 2,App4 und 2,App13 als Verluste der normativen Redaktion angesehen werden.

Stelle an sehr verschiedenen Orten und z.T. sogar unvollständig einschieben. Die Tatsache, dass 1,App85 von T und G an anderer Stelle eingeschoben wird, ficht diese Stelle jedoch nicht an. Hier kann eine versehentliche Umstellung von Hss.-Blättern vorliegen.

48 Am Ende von 2,2. Allerdings behandeln einige S-Hss. die Stelle völlig anders. Vgl. CE 2, S. 366.

49 Vgl. hierzu auch EDGERTON: CE 2, S. XLVI, der noch diverse weitere Stellen anführt, darunter auch solche, die ich nicht in diese Liste aufnehmen würde, da die Beleglage zu verschieden ist.

50 Zu D₆ vgl. EDGERTON: CE 2, S. XLII. Von den oben aufgeführten Passagen fehlt in D₆ neben 2,App1 allerdings nur noch 2,App23.

51 Ś₁ in Buch 1 und 2 sind identisch. K₄ von Buch 2 hingegen wurde in Buch 1 als D₁ (!) verwendet (vgl. EDGERTON: CE 2, S. XII f.). Für die anderen Hss. können keine Identitäten nachgewiesen werden.

Damit bestätigt sich, dass die Kriterien der höheren Textkritik nicht darüber zu entscheiden vermögen, ob es sich bei einer bestimmten Stelle um einen Zusatz oder einen Verlust handelt.

In 7,22 werden die Pferde der Helden beschrieben, die Droṇa am ersten Tag seiner Feldherrenschaft angreifen. In 7,App5 werden zusätzlich die Banner und Waffen der Pāṇḍavas beschrieben. Von Baladeva wird gesagt, er habe seinen Bogen *raudra* an Abhimanyu abgegeben (27–28). Der Abschnitt ist in G_{1-2,4-5} und M nicht belegt. Diese Konstellation von Hss. findet sich für keine andere Sternchen- und Appendix-Passage in Buch 7. Damit ist eine enge Verwandtschaft dieser Hss. eher unwahrscheinlich, so dass es sich hier eher um einen populär gewordenen Zusatz als um einen Verlust handelt. Die Tatsache, dass dieser Zusatz in vielen S-Hss. fehlt, weist darauf hin, dass er wahrscheinlich ursprünglich der nördlichen Rezension angehörte.

Die Aussage, dass Baladeva seinen Bogen für die Schlacht von Kurukṣetra dem Abhimanyu leiht, ist für mich eine Bestätigung des in Kapitel 2.5 Ausgeführten: Es zeigt sich auch hier, dass Baladeva seine Loyalität nicht den Kauravas schenkt, sondern aus der Unmöglichkeit heraus, gegen seine Verwandten zu kämpfen, dem Kampf fern bleibt.

Von den untersuchten Balarāma-Stellen erregt nur eine den Verdacht, dass sie ursprünglich der normativen Redaktion angehörte und im Verlaufe der Überlieferung verloren ging. Dieser Befund genügt aber meines Erachtens, um die Konzeption »kurz gleich alt«, die der Kritischen Edition zugrunde liegt, in Zweifel zu ziehen. Strenggenommen müsste jede Sternchen- und Appendix-Passage daraufhin untersucht werden, ob es sich bei ihr um einen Zusatz oder um einen Verlust handelt. Ich lasse diese Untersuchung auf die oben behandelten Passagen beschränkt, da meiner Meinung nach die Methodik der niederen Textkritik, die allein über diese Frage entscheiden darf, in den Fällen, da die Sternchen- und Appendix-Passagen schlechter belegt sind, zur Klärung der Frage nicht ausreicht.

Zur Figur des Balarāma bieten die angegebenen Stellen nicht viel Neues. Der Name von Baladevas Bogen (*raudra*) taucht im ganzen MBh nur hier auf. Es ist zwar interessant, dass Baladevas Bogen nach einem Namen Śivas benannt ist (Rudra). Ich glaube aber nicht, dass sich daraus religionsgeschichtliche Schlüsse ziehen lassen. Im ganzen MBh sind die Wunderwaffen der Helden fast immer nach einer Gottheit benannt. Diese Art von Namen werden in 7,App5 systematisch verwendet, um die Bogen der verschiedenen Pāṇḍava-Helden zu benennen. Eine tiefere Bedeutung kommt ihnen aber nicht zu.⁵²

52 Zwar verweisen manche dieser Bogen auf die göttlichen Väter der Helden (Bhīma: *vāyavya*, Sahadeva: *āśvija*), andere hingegen haben mit diesen nichts gemein (Yudhiṣṭhira: *māhendra*, Nakula: *vaiṣṇava*, Ghaṭotkaca: *paulastya*, Draupadeyas: *raudra* (sic), *āgneya*, *kaubera*, *yāmya* und *giriśa*).

4.2.3 Balarāma in den südlichen Rezensionen

4.2.3.1 Zusätze, die die ganze Rezension umfassen

Würde man streng vorgehen und nur diejenigen Texte als der südlichen Rezension zugehörig ansehen, die in allen und nur in allen Hss., die unter das Siglum S fallen, enthalten sind, würden nur sehr wenige Stellen überhaupt einer Rezension zuzuordnen sein. Wir müssen hier etwas toleranter sein. Ich rechne all jene Stellen zur südlichen Rezension, die in S und höchstens zwei zu N zu rechnenden Hss. auftreten oder in höchstens einer Hs. von S fehlen. Man muss sich hierbei bewusst bleiben, dass die in der Kritischen Edition zusammengestellten Hss. eine *Auswahl* darstellen. Eine andere Auswahl würde vielleicht einige der Stellen, die ich hier zur südlichen Rezension rechne, wegfallen lassen, andere hinzufügen. Eine Beurteilung der verschiedenen Rezensionen geschieht also immer im Rahmen der Kritischen Edition.

Nach den oben genannten Kriterien fallen folgende Passagen, in denen Balarāma erwähnt wird, unter die südliche Rezension: 1,App67, 1,App103, 1,App113–115, 2,App6, 2,22*255,⁵³ 2,App21, 2,App31, 4,App27, 7,App3, 7,10*82, 13,App3A und 14,App4. Von diesen Stellen sind drei, 2,22*255, 2,App31 und 4,App27 für diese Arbeit ohne Bedeutung, da sie zur Figur des Balarāma nichts beizutragen wissen. Ich werde sie darum nicht näher behandeln.

Von den anderen Stellen habe ich 1,App113–115 schon besprochen: Es handelt sich um die parallele Version von der Entführung der Subhadrā. An ihr muss auffallen, dass sie nur in S und (allerdings von einem anderen Schreiber ergänzt) in D₄ und teilweise K₄ überliefert ist. Dies eröffnet weitere Fragen an die Überlieferungsgeschichte: War das MBh zur Zeit der Entstehung der normativen Redaktion schon in ganz Indien verbreitet? Wenn ja, entstand die normative Redaktion in Nord-Indien, und wir haben hier eine südliche Parallelversion vor uns? Oder wenn das MBh damals noch nicht in ganz Indien verbreitet war, wie kommt es, dass die Parallelversion ausgerechnet im Süden überlebte? Wurde sie dahin abgedrängt? Alle diese Fragen gehen jedoch weit über den Rahmen hinaus, den ich mir in dieser Arbeit gesteckt habe.

Auf die Stellen 2,App6 und 2,App21 habe ich oben (S. 117) schon einmal hingewiesen. Sie berichten aus der Jugendzeit Kṛṣṇas und Baladevas.

2,App6 wird nach 2,30.34, mitten in den Kampf zwischen Bhīma und Jarāsaṃdha, eingeschoben. Janamejaya fragt nach dem Grund für den Streit zwischen Jarāsaṃdha und Kṛṣṇa. Vaiśampāyana führt dies auf den Kampf gegen Kāṃsa zurück. Hierbei berichtet er auch die Geschichte von der Geburt Baladevas (37–43): Baladeva sei durch Yama von Devakī auf Rohiṇī übertragen worden. Darum heiße er Saṃkarṣaṇa. Weil er sehr stark sei, heiße er Baladeva. Danach wird die Geburt Kṛṣṇas und kurz der Tod Kāṃsas und seine Verwandt-

53 Zu dieser Stelle vgl. oben S. 117.

schaft mit Jarāsaṃdha beschrieben. Daraufhin leitet Vaiśampāyana wieder zum Kampf mit Bhīma über.

2,App21 ist eine lange Passage (1612 Halbverse), die nach 2,35.29 in den Streit zwischen Bhīma und Śiśupāla eingeschoben wird.⁵⁴ Yudhiṣṭhira wendet sich an Bhīma und fordert ihn auf, von Bhagavān, seinen Avatāras und Kṛṣṇa zu sprechen (1–36). Bhīma preist darauf Viṣṇu (37–75), berichtet von der Erschlagung von Madhu und Kaitābha (76–135) und von den Inkarnationen Vārāha (136–169), Narasiṃha (170–310), Vāmana (311–374), Dattātreyā (375–428), Rāma Jāmadagni (429–491), Rāma Dāśarathi (492–582), Kṛṣṇa und Kalkin (583–598). Danach will Yudhiṣṭhira noch mehr über Kṛṣṇa selbst wissen (599–610). Bhīma berichtet von der Übervölkerung der Erde und ihrer Klage (611–706). Mit Nārāyaṇa inkarnieren sich die verschiedenen Götter (707–728). Als Kṛṣṇa geboren wird, zeigen sich verschiedene Zeichen, und schon als Baby tötet er Dämonen (729–760). Seit frühester Kinderzeit sind Rāma und Keśava unzertrennlich. Sie kriechen herum und stehlen Butter (auch die Mörser-Episode wird erzählt). Später tollten sie durch den Wald und beschützten die anderen Kinder (761–788). Es folgt eine idyllische Beschreibung des Lebens unter den Kuhhirten (789–813). Kṛṣṇa besiegt Kālīya (814–817). Baladeva tötet Dhenuka (818–820). Kṛṣṇa tötet zahlreiche weitere Dämonen, erschlägt schliesslich mit Baladeva Kaṃsa und setzt Ugrasena auf den Thron (821–856). Darauf gehen die beiden zu einem Lehrer, Sāṇḍīpani, und lernen durch grosse Askese alle Wissenschaften in Windeseile. Als Bezahlung erschlagen sie einen Meeresdämon (857–883). Bhīma verweist noch einmal darauf, dass nur Kṛṣṇa Kaṃsa besiegen konnte (884–927). Die Vṛṣṇis brechen nach Dvārakā auf. Viele Dämonen stellen sich ihnen in den Weg, von denen der übelste Naraka ist (928–967). Beschreibung von Dvārakā und seiner Sabhā, mit Rāma und Kṛṣṇa an der Spitze (968–975). Von Indra aufgefordert tötet Kṛṣṇa Naraka, erobert dessen Schätze zurück und verteilt sie auf dem Meru unter die Götter (976–1163). Es folgt eine lange Beschreibung von Dvārakā, wie es die Helden bei ihrer Rückkehr sehen (1164–1330). Alle werden in Dvārakā empfangen. Indra kehrt in den Himmel zurück (1331–1447). Bāṇa, ein Dämon, nimmt Aniruddha gefangen. Von Nārada benachrichtigt, befreit ihn Kṛṣṇa. Er besiegt die Götter, die Bāṇas Tore bewachen (Maheśvara, Guha, Bhadrakālī und Pāvaka), und tötet Bāṇa (1448–1535). Darauf fasst Bhīma noch weitere Taten zusammen: So unter anderem den Kampf mit der Stadt Saubha.⁵⁵ Kṛṣṇa geht nach Bhogavatī, schlägt Vāsuki und befreit *rauhiṇeya* (i.e. Baladeva).⁵⁶ Einige Voraussagen zu Dvārakā und ein Lob Kṛṣṇas schliessen die Rede des Bhīma ab (1536–1612).

54 G₄ fügt allerdings nur die Halbverse 1, 2, 7, 8 und 10 ein.

55 Der zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht stattgefunden hat!

56 2,App21.1585–1586. Laut G₂ und M₁ ist es *rauḥmiṇeya* (d.h. Pradyumna). Von beiden ist mir eine solche Geschichte nicht bekannt.

Diese beiden Passagen zeigen die volle Ausbildung der Kṛṣṇa-Legende. Sämtliche in der Legende wichtigen Dämonen sind erwähnt. Auch die Etymologien der Namen Saṁkarṣaṇa und Baladeva sind präsent. Letztere weisen darauf hin, dass der Name Saṁkarṣaṇa, welche Bedeutung er auch immer einmal gehabt haben mag, nun nicht mehr verstanden wurde. Darum wurde versucht, ihn aus der Legende zu erklären. Dass dies nicht die ursprüngliche Etymologie des Namens Saṁkarṣaṇa ist, ergibt sich daraus, dass Saṁkarṣaṇa ursprünglich der Name eines *vyūha* war und erst später mit der Figur des Baladeva zusammengebracht wurde.

Für die Einfügung dieser Stellen ist wahrscheinlich ein kṛṣṇaitischer Redaktor verantwortlich, der seiner Gottheit mehr Raum im MBh verschaffen wollte oder der Meinung war, die Jugendgeschichte Kṛṣṇas dürfe in diesem Werk keinesfalls fehlen.

Ein ebensolcher Redaktor dürfte für die Ersetzung der Verse 7,10.3–5 durch 7,10*82 verantwortlich gewesen sein. Während die erste Liste der Gegner Kṛṣṇas fast durchwegs unbekannte Namen aufweist, enthält die Liste von S diverse populäre Dämonennamen.⁵⁷

Alles in allem zeigen diese Stellen eine ausgebauten Kṛṣṇa-Legende, die sich bereits grosser Bekanntheit und Beliebtheit erfreut. Viele Abenteuer werden hier nur angedeutet und nicht ausführlich beschrieben, ganz so, als wären sie allgemein bekannt. Für eine genaue zeitliche Einordnung dieser Stellen, insbesondere von 2,App21, wird in erster Linie die vorausgehende Inkarnationenbeschreibung von grosser Bedeutung sein.⁵⁸ Die Erwähnung von Bhadrakālī in 2,App21.1491 könnte in diesem Zusammenhang ebenfalls einen Hinweis liefern. Verwiesen sei an dieser Stelle auch auf die Bemerkungen, die VAIDYA in der Einleitung zur kritischen Edition des Harivaṁśa macht. Er vergleicht 2,App21 mit den entsprechenden Passagen des Harivaṁśa und kommt zum Schluss, dass die MBh-Passage aus einer seinem konstituierten Text sehr nahestehenden Fassung des Harivaṁśa exzerpiert wurde.⁵⁹ Wir können also möglicherweise die Quelle erschliessen, aus der die südliche Rezension das MBh ergänzt hat.

Die Figur des Baladeva erhält in diesem Kontext nur wenig neue Facetten hinzu. In der Hauptsache steht er im Schatten seines Bruders Kṛṣṇa. In 2,App6.37–43 wird seine Versetzung von der Devakī zur Rohiṇī geschildert. Dass Yama hier derjenige ist, der diese »Operation« durchführt, ist meines Wissens einmalig.⁶⁰ In 2,App21.818–820 tötet er den Dämonen Dhenuka, in

57 Ein Vergleich dieser beiden Fassungen könnte eventuell helfen, die Entwicklung des Kṛṣṇaismus weiter zu erhellen.

58 Die bisherigen Arbeiten (vgl. z.B. BHATTACHARJĠ (1988), S. 284–291 und BRINKHAUS (1992)) sind noch nicht so weit gediehen, als dass sie hierzu fruchtbringend eingesetzt werden könnten.

59 VAIDYA (1969), S. XLVIII f.: »After a careful comparison of the contents, I have come to the conclusion that passage No. 21 in App. I to the Sabhāparvan is taken from a text of Harivaṁśa similar to my Constituted Text.«

60 Vgl. auch RUBEN (1941), S. 55f., der eine solche Version auch nicht zu kennen scheint.

2,App21.849 Muṣṭika. Ansonsten werden ihm keine eigenen Taten zugeschrieben, auch nicht die Tötung von Pralamba, die interessanterweise in diesem Abschnitt nicht erwähnt wird.

Eine weitere interessante Stelle ist die Passage 2,App21.1426–1435: Inmitten des allgemeinen Wiedersehens nach der Rückkehr Kṛṣṇas und Baladevas vom Naraka-Kampf tritt die Tochter von Yaśodā, Ekānaṅgā, hinzu. Baladeva (er zuerst) und Kṛṣṇa begrüßen die Schwester (sie wird ausdrücklich so genannt) und nehmen sie in ihre Mitte. Baladeva steht rechts von ihr, Kṛṣṇa links. Man kann nicht umhin, hier an ein Götterbild zu denken. Nun gibt es tatsächlich eine Göttin, die in manchen Zusammenhängen mit Balarāma und Kṛṣṇa zusammen dargestellt wird: Ekānaṁśā.⁶¹ Es ist trotz des leicht anderen Namens offensichtlich, dass hier auf die Darstellung dieser drei Gottheiten angespielt werden soll. Eine Ekānaṁśā wird bereits in der normativen Redaktion des MBh erwähnt (3,208.8), allerdings nicht im Zusammenhang mit Balarāma und Kṛṣṇa. Ausserdem ist sie dort eine Tochter von Aṅgiras und nicht von Nanda und Yaśodā. Dies weist darauf hin, dass 2,App21 eine von der normativen Redaktion aus gesehen jüngere Entwicklung im Kṛṣṇaismus darstellt.⁶²

Eine zweite Gruppe von Stellen bilden 13,App3A und 14,App4. Beide befassen sich mit der Gestalt des Saṁkarṣaṇa als *vyūha*, allerdings, wie wir gleich sehen werden, mit einigen auffälligen Unterschieden, sowohl untereinander als auch zu den bisher behandelten Stellen.

In 13,App3A fragt Yudhiṣṭhira Bhīṣma, wen die verehren, die geistige Opfer darbringen und wohin sie gelangen (1–6). Bhīṣma kündigt dazu ein Gespräch zwischen Suparṇa und Viṣṇu an: Die Götter unterliegen im Krieg gegen die Asuras. Mit Brahmā zusammen rufen sie Viṣṇu an. Dieser erscheint auf Suparṇa, schlägt die Asuras und verschwindet wieder. Die Götter wollen nun von Brahmā mehr über Viṣṇu wissen (7–54). Brahmā erklärt sich für nicht zuständig, erzählt aber, wie die Ṛṣis dem Suparṇa dieselbe Frage gestellt hätten (55–97). Suparṇa erzählt folgendes: Nach seinem Soma-Raub hat Viṣṇu zu ihm gesprochen und hat ihn zu seinem Reittier ernannt. Suparṇa befragt darauf seinen Vater Kaśyapa, der ihm rät, sich ganz Viṣṇu zu ergeben (98–162). Suparṇa begibt sich auf die Suche, kommt an Badarī und bei Śiva und Umā vorbei, bis ihn eine Dunkelheit einhüllt. Er preist Viṣṇu, der sich zeigt, aber sagt, dass Suparṇa ihn nicht ganz sehen kann (163–254). Dann führt er ihn zu einem See, in den er hineintauchen soll. Dort erfährt er ein unsichtbares Ritual, preist Viṣṇu, der ihm wieder erscheint und von dem er wissen will, wie er (Viṣṇu) wirklich sei (255–398). Bhagavān erklärt es ihm, wobei er seine vier Formen und seine

61 Vgl. RUBEN (1941), S. 67f., der anlässlich einer ähnlichen Szene im Harivaṁśa darauf hinweist, dass die eben beschriebene Aufstellung dem Götterbild in Purī entspricht, und JAISWAL (1967), S. 66–69. Die Verbindung zu unserer Stelle sieht bereits JOSHI (1979), S. 51.

62 Vgl. dagegen JAISWAL (1967), S. 67f., der die Dreiheit von Ekānaṁśā, Balarāma und Kṛṣṇa für alt hält.

Verbindung mit den fünf Elementen betont und ausserdem sagt, dass auch die Anhänger von Veda, Opfer, Sāṃkhya und Yoga ihn zwar anders nennen, aber doch verehren (399–541). In diesem Zusammenhang beschreibt er die Tätigkeiten der vier Formen: Die erste ist *nirguṇa* genannt und übt höchsten Yoga. Die zweite schafft die Wesen. Die dritte rafft die Welt zusammen. Die vierte hält sie mit ihrer *māyā* in Bewegung und Verblendung (444–454). Dann nennt er zwei Vierergruppen. Die erste besteht zeitgleich, in den Wesen wohnend, nämlich: Vāsudeva (*ātmabhūta*), Aniruddha (*matau sthita*), Saṃkarṣaṇa (*ahamkāre sthita*), Pradyumna (*manasi sthita*) (465–467). Die zweite Vierergruppe entsteht auseinander heraus: Hiraṇyagarbha, Brahmā, Śiva und Skanda (468–471). Suparṇa schliesst darauf seine Rede an die Ṛṣis ab (542–547). Die Ṛṣis schliessen eine *phalaśruti* an (548–559). Bhīṣma, die Brahmā-Stufe überspringend, bringt die Erzählung zu Ende (560–572).

Was als erstes auffallen muss, ist die Einleitung: Sie scheint wie eine Kopie der Einleitung zu Nārāyaṇīya A. Die Themensetzung des Yudhiṣṭhira ist ähnlich. Zudem hat dieser Abschnitt ein zentrales Thema mit dem Nārāyaṇīya gemeinsam: Die Unsichtbarkeit der Gottheit.⁶³ Auch Suparṇa versucht immer wieder, die Gottheit in ihrer eigentlichen Gestalt zu sehen, auch er erfährt ein Ritual, das er nur hört, aber nicht sieht. Dies führt diese Passage in eine unmittelbare Nähe zum Nārāyaṇīya. Gleichzeitig erinnert der Anfang der Erzählung Bhīṣmas an den Anfang von 6,61–64, wobei Brahmā dort im Dialog mit den Ṛṣis diesen selber von der höchsten Gottheit berichtet.

Es gibt aber auch einige Unterschiede: Zuerst einmal scheinen hier die Motive weniger konsequent eingesetzt zu werden. Die Gottheit ist weder eindeutig sichtbar noch eindeutig unsichtbar. Sie verbirgt sich eher vor ihren Verehrern. Ein weiterer Unterschied springt ins Auge, wenn man das Augenmerk auf die *vyūha*-Reihe richtet:⁶⁴ Die Rollen von Saṃkarṣaṇa und Aniruddha scheinen vertauscht. Saṃkarṣaṇa befindet sich im *ahamkāra*, während Aniruddha sich in der *matī* befindet, der hier offenbar den *jīva* ersetzt. Aniruddha kommt vor Saṃkarṣaṇa zu stehen, während Pradyumna am Ende steht. Während Vāsudeva den *ātman* bildet (*bhūta*), befinden sich die anderen drei *vyūhas* lediglich an den entsprechenden Stellen (Lokativ + *sthita*).

Die Formulierungen⁶⁵ lassen vermuten, dass man die vorausgehende und die nachfolgende Vierergruppe mit der *vyūha*-Gruppe identifizieren soll. Dies würde jeden *vyūha* mit einer Tätigkeit und einer Gottheit identifizieren: Yoga – Vāsudeva – Hiraṇyagarbha, Schöpfung – Aniruddha – Brahmā, Zerstörung – Saṃkarṣaṇa – Śiva, Erhaltung – Pradyumna – Skanda. Diese Dreiergruppen spiegeln einiges von dem wider, was ich schon in Kapitel 2.8 über die *vyūhas*

63 Für die Bedeutung dieses Themas für das Nārāyaṇīya vgl. SCHREINER: NS, S. 159–196.

64 Der Begriff *vyūha* findet sich im Text nicht.

65 Vgl. z.B. 13,App3A.465: *mayā cāpi caturdhātmā vibhaktāḥ prāṇīṣu sthitāḥ* |

festgestellt habe. Aber auch hier fallen Unterschiede ins Auge, so z.B. das Auftauchen des Skanda und die explizite Nennung von Śiva.

Alle diese Unterschiede verweisen auf eine offensichtlich spätere Entwicklung, entweder innerhalb der Schule, die das Nārāyaṇīya verfasst hat, oder in einer entfernteren Schule, die die Ideen des Nārāyaṇīya integrieren wollte, ohne sie selbst gänzlich zu verstehen. Die Anklänge an zahlreiche Themen von Nārāyaṇīya A und B deuten eher auf die erste Lösung hin. Mit Sicherheit aber hatte der Verfasser von 13,App3A das Nārāyaṇīya als Ganzes und vermutlich auch 6,61–64 zum Vorbild.

14,App4 umfasst 3447 Halbverse und wird von S ohne M₁ in oder hinter 14,96 eingeschoben, d.h. ganz am Ende des Aśvamedhikaparvan. Auf Fragen des Yudhiṣṭhira gibt Kṛṣṇa Belehrungen zu verschiedenen Themen der Gottesverehrung. Die Themen sind sehr vielfältig und stehen oft in keinem Zusammenhang zueinander. Ich möchte darum hier nur auf die Passage eingehen, die für uns interessant ist: 14,App4.1652–1665.

In diesem Abschnitt fragt Yudhiṣṭhira, wie Kṛṣṇas vier Gestalten (*mūrti*) zu preisen seien, wie die Vaikhāṇasas und wie die Pāñcarātrikas sie nennen (1652–3). Bhagavān beschreibt zuerst ausführlich das Ritual der Vaikhāṇasas, die ihn Aniruddha nennen (1654–60). Die Pāñcarātrikas kennen ihn als Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha viergestaltig (*caturmūrti*). Diese und andere Gestalten sind aber niemand anders als Kṛṣṇa selbst und sollen so verehrt werden (1661–65).

Eingangs und am Ende von 14,App4 werden die Zuhörer dieses Lehrgesprächs dreimal als Bhāgavatas bezeichnet.⁶⁶ In diesem Abschnitt hier werden die Vaikhāṇasas und die Pāñcarātrikas genannt. Diese beiden scheinen untereinander und von den Bhāgavatas verschieden zu sein, denn die Bhāgavatas versuchen im eben paraphrasierten Abschnitt offensichtlich, darzustellen, dass die Vorstellungen dieser beiden Gruppierungen, die einem Laien als von derjenigen der Bhāgavatas verschieden erscheinen müssen, in Tat und Wahrheit völlig identisch sind.

Den Pāñcarātrikas wird auch das Nārāyaṇīya und v.a. die darin enthaltene *vyūha*-Lehre zugeschrieben.⁶⁷ Es erstaunt darum nicht, dass hier die vier *vyūhas* als ihre Eigenheit beschrieben werden. Interessant ist, dass die vier Gestalten auch hier nicht als *vyūha*, sondern als *mūrti* bezeichnet werden.⁶⁸

Im Vergleich mit 13,App3A scheint es mir wahrscheinlich, dass die beiden Texte aus verschiedenen Quellen stammen. Dies einerseits wegen der verdrehten Reihenfolge der *vyūhas* in 13,App3A, die sich hier nicht wiederholt: Die Namen

66 14,App4.25, 14,App4.161 und vom Wortlaut her identisch mit letzterem 14,App4.3405.

67 Vgl. SCHREINER: NS, S. 5–7 und OBERLIES: NS, S. 137 und 151.

68 Schon im Nārāyaṇīya werden die sonst *vyūha* genannten Gestalten als *mūrti* bezeichnet (vgl. GRÜNENDAHL: NS, S. 198).

werden hier in der bekannten Reihenfolge aufgezählt. Zweitens habe ich oben vermutet, dass der Verfasser von 13,App3A den Verfassern des Nārāyaṇīya gedanklich nahesteht. Der Verfasser von 14,App4 hingegen steht zumindest zur eigentlichen *vyūha*-Lehre in einem gewissen Gegensatz. Über die relative Chronologie der beiden Stellen lässt sich wenig aussagen. Gegenüber dem Nārāyaṇīya stellt 13,App3A eine jüngere Entwicklung dar, da es aber eine jüngere Entwicklung einer anderen Gruppierung ist als die, die 14,App4 trägt, ist die Erstellung einer relativen Chronologie zwischen den beiden Stellen unmöglich.

Interessanterweise ist die Passage 14,App4 auch im Rahmen eines gänzlich anderen Textes, nämlich den Viṣṇudharmāḥ, überliefert. GRÜNENDAHL hat diesen Text untersucht.⁶⁹ Er ist offensichtlich kürzer als 14,App4. Auch die für uns interessante Passage ist in den Viṣṇudharmāḥ nicht enthalten.⁷⁰ Dies deckt sich mit meiner Vermutung, dass 14,App4 möglicherweise Einschübe erfahren hat.⁷¹ Verschiedene Hss., die GRÜNENDAHLs Ausgabe der Viṣṇudharmāḥ zugrunde liegen, stammen aus Nordindien.⁷² Ausserdem gibt es in Nepal eine Hs., die 14,App4 als separaten Text enthält.⁷³ Dies alles unterstreicht, wie GRÜNENDAHL zu Recht bemerkt, dass es sich im Falle von 14,App4 um ein ursprünglich selbständiges Traktat handelt. Aber nicht nur das, es ist auch ein Text, der in ganz Indien verbreitet war, obwohl er offenbar nur im Süden Eingang ins MBh fand. Dies ist wichtig, weil man daraus ersehen kann, mit wie relativen Begriffen wir möglicherweise arbeiten, wenn wir bei der Auswertung der Hss.-Traditionen von einer südlichen Rezension des MBh sprechen.

1,App67 wird von S, D₄ und D₅⁷⁴ hinter 1,115, also nach der Geschichte von der Geburt der Pāṇḍavas, eingeschoben. Sie erzählt zuerst von der Reaktion Vasudevas, des Vaters von Kṛṣṇa und Baladeva, auf die Nachricht von Pāṇḍus Waldexil und der Geburt der Pāṇḍavas. In 1,App67.47–62 berichtet Vaiśampāyana, wie alt die Pāṇḍavas waren, als sie zum ersten Mal nach Hāstinapura kamen, und wie lange jeder folgende Lebensabschnitt gedauert hat. Anschließend setzt er das Alter der Pāṇḍavas in Relation zu demjenigen von Kṛṣṇa und Baladeva: Kṛṣṇa ist drei Monate älter als Arjuna, Saṃkarṣaṇa drei Monate älter als Kṛṣṇa (61–62). S (ohne G_{3,5,6}) ergänzt zudem, dass Rāma drei Monate älter sei als Bhīma (1,App67*62).

69 GRÜNENDAHL (1984), S. 51–54.

70 Ebenda, S. 52, Anm. 2.

71 So verweist der sich sporadisch wieder meldende Vaiśampāyana z.T. auf Inhalte – als soeben gehörte –, die schon ein gutes Stück zurückliegen. Eine durchgehende Untersuchung dieses Problems kann hier nicht in Angriff genommen werden.

72 GRÜNENDAHL (1983), S. 3–19 und ders. (1984), S. 3–8. Andererseits scheinen ihm aber Hss. aus dem Süden fast gänzlich gefehlt zu haben, obwohl es sie gibt. Vgl. ders. (1983), S. 18.

73 GRÜNENDAHL (1984), S. 52f.

74 In D₄ auf einem Zusatzblatt und von anderer Hand. D₅ fügt 4–44 nach 1,116.1ab ein und lässt den Rest aus (darunter auch die für uns interessante Passage 47–62).

Der Hauptzweck dieses Einschubes ist offensichtlich: Er soll eine enge Beziehung zwischen der Familie Pāṇḍus und der Familie Vasudevas schon in einer Zeit nahelegen, bevor die eigentlichen Helden sich kennenlernen. Daneben fällt der Hang zur Systematisierung auf, der in 1,App67.47–62 hervortritt und der nach Aussagen SUKTHANKARS ein genereller Zug der südlichen Rezension sein soll.⁷⁵ Allerdings sind die Zeitangaben, besonders die Relationen zwischen den Vṛṣṇis und den Pāṇḍavas, unsinnig: Wenn die Geburten von Kṛṣṇa und Baladeva nur drei Monate auseinanderliegen, wird die Geschichte, dass letzterer vom Mutterleib der Devakī in den der Rohiṇī transferiert wurde, reichlich unwahrscheinlich. Nimmt man dann noch 1,App67*62 hinzu, dann liegen auch Bhīma und Arjuna nur drei Monate auseinander, was ziemlich erstaunlich wäre.

Ich halte es für wahrscheinlich, dass die Redaktoren, die für den Einschub von 1,App67 verantwortlich sind, sich dieses Widerspruchs nicht bewusst waren. Deshalb glaube ich nicht, dass 1,App67 zwangsläufig einer anderen Schicht angehören muss als 2,App6, wo die Transferierung Baladevas geschildert wird.

1,App103 stellt einen sehr interessanten Sonderfall dar: Er wird von K₄, D₄ (beide auf einem anderen Blatt und von anderer Hand) und S hinter 1,192.7, also nach der Hochzeit der Pāṇḍavas mit der Draupadī, eingefügt. Hierin halten die Kauravas, nachdem sie erfahren haben, dass die Pāṇḍavas noch am Leben sind, einen Kriegsrat ab und ziehen schliesslich gegen ihre Vettern in den Kampf. Sie werden aber geschlagen und müssen sich nach Hāstinapura zurückziehen (1–201). Schon zuvor haben die Pāṇḍavas Boten nach Dvārakā geschickt, um Kṛṣṇa und Saṃkarṣaṇa mitzuteilen, dass sie heil aus dem Lackhaus entkommen seien und Draupadī errungen hätten (202–209). Kṛṣṇa erwidert, das wisse er bereits, weil er von der Erschlagung des Rākṣasa⁷⁶ gehört habe (210–211). Darauf rüsten Kṛṣṇa und Baladeva ein Heer und ziehen zu den Pāṇḍavas. Es folgt eine allgemeine Begrüssung (212–219).

Diese Erzählung steht im Gegensatz zu den Ereignissen, wie sie in der normativen Redaktion (1,176–183) geschildert werden,⁷⁷ denn sie bedingt, dass Kṛṣṇa und Baladeva am *svayamvara* nicht teilnehmen. Andernfalls müsste ihnen nicht mehr mitgeteilt werden, dass die Pāṇḍavas noch am Leben sind. Liegt hier also eine Parallelversion vor? Dies scheint tatsächlich der Fall zu sein. Interessant ist diese Parallelversion auch darum, weil sie indirekt den Befund bestätigt, dass der Auftritt der Vṛṣṇis am *svayamvara* der Draupadī ein sekundärer Einschub ist.⁷⁸ Zeitlich müsste diese Parallelversion in der Zeit nach der Entstehung des Nārāyaṇīya angesiedelt werden, da im Text der Name Saṃkarṣaṇa verwendet wird. Sie müsste damit in der gleichen Phase entstanden sein, wie die in 1,176–183 georteten Zusätze.

75 SUKTHANKAR: CE 1, S. XXXVf.

76 Bhīma hat nach seiner Flucht aus dem Lackhaus zwei Dämonen erschlagen, Hiḍimba und Baka. Hier ist wahrscheinlich Baka gemeint, der eine ganze Stadt drangsalierte (vgl. 1,145–152).

77 Vgl. oben S. 31.

78 Vgl. oben S. 70.

7,App3 wird von S nach 7,9.69, mitten in einer Klage- und Fragerede Dhṛtarāṣṭras an die Adresse von Saṃjaya, eingeschoben. Dhṛtarāṣṭra stellt in 7,App3 fest, dass Vāsudeva auf der Seite von Arjuna stehe (1–4) und mit ihm alle Vṛṣṇi-Helden, inklusive Saṃkarṣaṇa (5–8). Im Anschluss daran spielt er auf das Nara-Nārāyaṇa-Motiv an und zeigt sich auch vom Tode Bhīṣmas und Droṇas unterrichtet (9–25).⁷⁹

Dass Baladeva auf der Seite der Pāṇdavas kämpft, muss überraschen, war doch bis jetzt eines der Hauptmotive, die wir mit ihm verbanden, dass er und mit ihm auch die meisten anderen Yādavas *nicht* an der Schlacht von Kurukṣetra teilnehmen. Liegt also auch hier eine Parallelversion vor? Ich halte dies für unwahrscheinlich. Erstens ist die Zahl der Überlebenden von Kurukṣetra und auch die Geschichte vom Untergang der Yādavas (die voraussetzt, dass sie Kurukṣetra überlebt haben) in all den uns bekannten Texten zu sehr verankert, als dass eine solche Version wahrscheinlich wäre. Ausserdem wird auch in diesem Abschnitt wieder der Name Saṃkarṣaṇa verwendet, so dass die Stelle auf die Zeit nach dem Nārāyaṇīya zu datieren wäre. Demgegenüber sind aber diverse Stellen, die von Baladevas Abwesenheit von der Schlacht sprechen, von mir in die Zeit *vor* dem Nārāyaṇīya datiert worden,⁸⁰ d.h. man müsste annehmen, dass die Parallelversion jünger ist als die, die in die normative Redaktion Eingang fand. Wahrscheinlicher scheint mir, dass hier einem Redaktor im Eifer, Kṛṣṇa und seine Familie enger ins MBh einzubinden, ein Fehler unterlaufen ist.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die südliche Rezension zur Figur des Balarāma nur wenig hinzuzufügen hat. Die Motive, die neu hinzukommen, tun dies im Rahmen von Erweiterungen, die zur grösseren Verherrlichung und engeren Einbindung Kṛṣṇas als Inkarnation von Viṣṇu im MBh dienen. Zu diesen Erweiterungen gehört auch die Geschichte von Kṛṣṇas Geburt und Jugend. In diesem Rahmen werden der Figur Balarāmas einige Motive hinzugefügt, die aber nur innerhalb des MBh zum ersten Mal auftauchen. Ausserhalb unseres Textes waren sie bereits allgemein bekannt. Das MBh rückt mit diesen Zusätzen näher an die purāṇische Tradition, die offenbar als Quelle für diese Erweiterungen dient.

Wie 13,App3A und 14,App4 klar machen, waren an der Redaktion der südlichen Rezension mehrere Gruppierungen beteiligt.⁸¹ Mit anderen Worten: Die Entwicklung der südlichen Rezension vollzog sich offensichtlich über mehrere

79 Letzteres ist nicht erstaunlich, hat doch Saṃjaya seinem König bereits in 7,7 von diesem Ereignis berichtet. Man muss sich bei der Lektüre der Schlachtbücher bewusst sein, dass wir uns mit dem Erzählzeitpunkt jeweils bereits am Ende des Buches befinden, d.h. Saṃjaya kehrt pro Buch einmal nach Hāstīnapura zurück und referiert das ganze Buch dem Dhṛtarāṣṭra rückblickend.

80 Vgl. hierzu oben S. 101.

81 Es sei denn, man nimmt einen unkritischen Redaktor an, der nach dem Motto »das muss doch auch hinein« alles aufgenommen hat, was ihm unter die Hände kam. Das scheint mir eher unwahrscheinlich.

Redaktionsstufen hinweg. Warum zeigen sich aber innerhalb der Hss. keine grösseren Divergenzen? Wenn man einmal von der Möglichkeit absieht, dass alle diese Zusätze grosse Popularität erlangt und darum in alle S-Hss. Eingang gefunden haben, muss man wohl annehmen, dass die jüngste dieser Redaktionen der südlichen Rezension wiederum normative Wirkung entfaltete, so dass sie die anderen in Südindien tradierten Fassungen verdrängen konnte.

4.2.3.2 Einzelne Traditionen innerhalb der südlichen Rezension

Diese Arbeit ist eine Arbeit über Balarāma im MBh und beschränkt sich darum auf die Stellen, die in näherem oder fernerem Zusammenhang zu dieser Figur stehen. Diese Einschränkung ist auch zu berücksichtigen, wenn ich sage, es lassen sich keine buchübergreifenden Rezensionen innerhalb der südlichen Rezension rekonstruieren.

Um welche Stellen geht es? Die untersuchten Stellen sind 2,App39, 4,App36, 12,App6, 12,200*543, 12,326*835, 12,326*842, 12,App31 und 16,5*24. Keine dieser Stellen ist auf nur eine Schriftart beschränkt. Zwei Stellen kommen auch in der Malayalam-Tradition vor (12,200*543 und 16,5*24), die anderen nur in der vollständigen Telugu-Tradition (Ausnahme: 4,App36) und Teilen der Grantha-Tradition. Die Stellen aus Buch 12 und 16 sind ausserdem in einzelnen Devanāgarī-Hss. überliefert.

Ein mehr oder weniger einheitliches Bild bietet sich in Buch 12. Alle oben erwähnten Stellen sind in T, G_{1-3,6} und D₇ überliefert.⁸² Jedoch mit folgenden Ausnahmen: 12,App6 findet sich nicht in G₃,⁸³ 12,200*543 nicht in D₇, ist dafür aber zusätzlich in M₅⁸⁴ und 12,326*835 zusätzlich in Ds₂⁸⁵ überliefert. Trotz dieser Unschärfen im Detail lässt sich eine besondere Tradition innerhalb von Buch 12 ausmachen, die die Hss. T, G_{1-3,6} und D₇ umfasst.⁸⁶

2,App39 ist in T und G_{3,5,6} überliefert. Keine dieser Hss. ist jedoch mit einer der in Buch 12 verwendeten identisch. Damit kann eine Verbindung zwischen den beiden Überlieferungen nicht nachgewiesen werden. Dasselbe gilt für 4,App36, das in T₁ und G₂ überliefert ist. G₂ von Buch 4 ist zudem identisch mit G₂ von Buch 2, das 2,App39 *nicht* enthält. 16,5*24 ist in T_{1,2,4}, G,⁸⁷ M₁₋₄ und D_{5,6}⁸⁸ überliefert. Von diesen ist einzig G₁ identisch mit G₁ des 12. Buches, zu wenig, um daraus auf eine Verbindung zu schliessen.

82 Diese Übereinstimmung ist auch GRÜNENDAHL: NS, S. 38f. aufgefallen. In der Kumbhakonam-Edition fehlen 12,App6 und 12,326*842.

83 G₆ ist nur für das Mokṣadharmā vorhanden.

84 Auch diese Hs. ist nur für das Mokṣadharmā vorhanden.

85 Nur für das Mokṣadharmā vorhanden.

86 D₇ zeigt sich damit als eine Devanāgarī-Hs., die sich der südlichen Rezension anschliesst. Vgl. BELVALKAR: CE 12, S. CV und GRÜNENDAHL: NS, S. 38.

87 Eigentlich G_{1-3,5}, aber das Siglum G₄ wurde in Buch 16 nicht verwendet.

88 Diese beiden Hss. gehen in Buch 16 konstant mit S. Vgl. BELVALKAR: CE 16, S. XVII.

Diese Ausführungen schliessen nicht aus, dass es solche Verbindungen gibt. Sie sind aber darum nicht nachweisbar, weil nur wenige Hss. das *gesamte* MBh enthalten. Manche Teil-Hss. mögen wohl zu einer Sammlung gehören, die das gesamte MBh umfasste, doch sind die in der Kritischen Edition gegebenen Daten zu unvollständig, als dass aus ihnen solche Sammlungen rekonstruierbar wären.

Nun zum Inhalt dieser Stellen: In 2,App39 (nach 2,66.12, unmittelbar vor dem Würfelspiel) spricht Duryodhana mit seinem Vater Dhṛtarāṣṭra. Er erinnert hierbei an Arjunas Taten. In 2,App39.140–155 berichtet Duryodhana, Arjuna habe mit Erlaubnis des Kṛṣṇa Subhadrā entführt. Die Yādavas mit Baladeva an der Spitze hätten ihn verfolgt. Er habe sie aber alle ganz allein besiegt und sei nach Indraprastha zurückgekehrt.

In 4,App36 (nach 4,37.10ab bzw. 4,37.9, unmittelbar vor dem Kampf der Kauravas mit Arjuna) preist Droṇa die Taten Arjunas. In 4,App36.7 erinnert er an die Entführung der Subhadrā und die Niederlage der Yādavas durch Arjuna.

Während die zweite Stelle, möglicherweise infolge ihrer Kürze, keine Widersprüche zur Fassung von 1,App113–115 erkennen lässt, scheint 2,App39.140–155 auf eine weitere, uns bisher nicht bekannte Fassung der Subhadrā-Entführung zu verweisen, denn mit Baladeva kämpft Arjuna selbst in 1,App113–115 nicht. Da es sich bereits um den zweiten nicht eingelösten Verweis auf diese Geschichte handelt,⁸⁹ muss man annehmen, dass diese sehr populär war, so dass mehrere Fassungen von ihr existieren konnten.

16,5*24 erweitert den Vers 16,5.15.⁹⁰ Der Zusatz führt hier nicht nur – zum ersten und einzigen Mal in Buch 16 – den Namen Saṃkarṣaṇa ein, sondern macht auch mit dem Wort *bhūdhara* deutlich, dass der Redaktor der Meinung war, die aus Baladeva herauskriechende Schlange sei niemand anders als Śeṣa. Dies war im Text, wie er in der normativen Redaktion überliefert ist, nicht so deutlich gesagt.⁹¹ Ich verstehe den Zusatz dahin, dass es einem späteren Redaktor ein Bedürfnis war, diese Möglichkeit zur Unklarheit aus dem Weg zu räumen.

Von den Stellen aus Buch 12 sind drei für uns interessant und darum näher zu behandeln: 12,200*543, 12,326*835 und 12,326*842. Die Passage 12,200*543 (hinter 12,200.11, der Beschreibung der Entstehung von Saṃkarṣaṇa)⁹² ergänzt

89 Der erste war 4,44.6. Vgl. oben S. 112.

90 Der erweiterte Vers lautet ab 15c (Erweiterung in Klammern):

nāgaśreṣṭho durmukhaś cāmbarīṣaḥ |
svayaṃ rājā varuṇaś cāpi rājan |
pratyudgamyā svāgatenābhyanandaṃ |
te 'pūjayaṃś cārghyapādyakriyābhiḥ |
(saṃkarṣaṇaṃ bhūdharaṃ śuddhibuddhim ||)

91 Vgl. oben S. 57.

92 Vgl. hierzu oben S. 63.

zu Saṃkarṣaṇa die Entstehung von Pradyumna, der allen Glanz ausstrahlt (*sarvatejah prakāśaka*), und von Aniruddha, der alle Kraft (*śakti*) hat. Aus diesem, der sich im Yoga-Schlaf befindet, werden Brahmā, Viṣṇu und Maheśvara geboren, die mit Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung beschäftigt sind.

Die ursprünglich unvollständige *vyūha*-Reihe wird mit diesem Einschub vervollständigt. Die Vokabeln *tejas* und *śakti* kommen in diesem Zusammenhang neu hinzu. Interessanter hingegen ist der Versuch, die vier *vyūhas* mit der *trimūrti* zu verbinden im Sinne einer evolutionären Entwicklung. Das Alter der *trimūrti*, der wir bisher noch nicht begegnet sind,⁹³ erweist sich als *terminus post quem* für den Einschub dieser Passage. Ob die Verbindung von Pradyumna und Aniruddha mit *tejas* und *śakti* auch durch den Einfluss der *trimūrti* zu erklären ist, kann aus dieser Stelle heraus nicht entschieden werden.⁹⁴

Die anderen beiden Stellen ergänzen 12,326, das Schlusskapitel von Nārāyaṇīya A. In 12,326*835 (hinter 12,326.71cd und einem zusätzlichen Kolophon) leitet Bhīṣma den Bericht Nārāyaṇas über seine Inkarnationen mit einer Frage Nāradas nach den *bhāvas*, in denen der Gott zu sehen sei, ein. Nārāyaṇa eröffnet die Beschreibung seiner *prādurbhāvas* mit einer klassischen Liste.⁹⁵ Dann geht er auf die Taten von Matsya und Kūrma ein, die im Text der normativen Redaktion fehlen.

Teile des Verses, der die klassische Liste enthält, nämlich 12,326*835.4–5, werden im MBh selbst an einer weiteren Stelle wiederholt, und zwar in 7,172*1442.4–7⁹⁶ (hinter 7,172.89, in der Erklärung Vyāsas an Aśvatthāman, warum dessen *nārāyaṇa*-Waffe nicht die gewünschte Wirkung erzielt hat). Die einschiebende Hs. ist D₆, eine Hs., die sich durch zahlreiche eigenständige Zusätze auszeichnet.⁹⁷ Derselbe Vers findet sich ausserdem in einer Inschrift in Mahabalipuram.⁹⁸ Er scheint also Zitierwürdigkeit erlangt zu haben. Für uns ist

93 Begegnet sind wir hingegen den *trimūrti*-Funktionen. Vgl. oben S. 63.

94 In der klassischen Pāṇcarātra-Lehre werden den *vyūhas* sechs *guṇas* zugeordnet, wovon Vāsudeva alle besitzt, Saṃkarṣaṇa *jñāna* und *bala*, Pradyumna *aīśvarya* und *vīrya* und Aniruddha *śakti* und *tejas* (SCHRADER (1973), S. 36–41 und GONDA (1976), S. 55f.). Da *tejas* in 12,200*543 Pradyumna zugeordnet wird, kann hier nicht das klassische System vorliegen.

95 Matsya, Kūrma, Varāha, Nārasiṃha, Vāmana, Rāma, Rāma, Rāma, Kṛṣṇa und Kalkin. GAIL (1969), S. 923, Anm. 19 weist darauf hin, dass die Kritische Edition die Lesart der Kumbhakonam-Edition (dort: 12,348.2) nicht verzeichnet, wo Kṛṣṇa durch Buddha ersetzt ist. Aber frei erfunden, wie GAIL behauptet, wurde Kṛṣṇa für diese Stelle nicht, da schon die Kumbhakonam-Edition eine Lesart *kṛṣṇaḥ* anstelle von *buddhaḥ* kennt.

96 Die Passage wird eingeleitet durch den berühmten Bhagavadgītā-Vers *yadā yadā hi dharmasya...* etc. Der Vers selbst ist aufgesplittet und erweitert. Die Liste umfasst hier: Matsya, Kūrma, Varāha, Nārasiṃha, Vāmana, Hari, Sādhya, Nārāyaṇa, Viṣṇu, den Sohn des Kaśyapa, Rāma, Rāma, Rāma, Vāsudeva Yādava und Kalkin. Diese Liste überschreitet damit die klassische Zahl von zehn Avatāras.

97 Vgl. DE: CE 7, S. XXVIII.

98 Vgl. ROCHER (1986), S. 107. Die Liste dort enthält die Namen: Matsya, Kūrma, Varāha, Nārasiṃha, Vāmana, Rāma, Rāma, Rāma, Buddha und Kalkin. Sie übergeht also Kṛṣṇa! Dasselbe trifft für einen weiteren Beleg dieses Verses zu: vgl. BHANDARKAR (1893), S. 425.

er darum interessant, weil hier erstmals innerhalb des MBh Balarāma in einer Liste der Inkarnationen von Nārāyaṇa/Viṣṇu auftaucht. Wohl wissen wir schon aus 1,189.30–31, dass er eine Inkarnation von Nārāyaṇa ist, doch wurde er bisher nicht in die Auflistungen der Inkarnationen aufgenommen, sondern immer als eine Art Anhängsel zu Kṛṣṇa mitgeführt.

12,326*842 ersetzt 12,326.82, welcher die Erscheinung von Kṛṣṇa ankündigt. Das Substitut ergänzt die Stelle durch die Ankündigung des dritten Rāma (*tr̥tīyo rāma* – also Balarāma) und löst damit den Verweis in 12,326*835 ein.⁹⁹ Damit zeigt sich, dass diejenigen Hss., die die Träger dieser Einschübe sind, die Tendenz haben, den Text zur klassischen Liste hin zu systematisieren. Die Avatāra-Liste wird auf die klassischen zehn gebracht und die nachherigen Ausführungen entsprechend ergänzt. Auch hier könnte die Religionsgeschichte mit der Erforschung der Avatāra-Listen einen *terminus post quem* für diese Einschübe liefern, die mit grösster Wahrscheinlichkeit, zumindest was die Einschübe in 12,326 betrifft, auf einen einzigen Redaktor zurückgehen. Will man auch 12,200*543 demselben Redaktor zuordnen, dann müsste ein Zeitpunkt und ein Milieu gefunden werden, wo *vyūha*-Lehre, die klassische Avatāra-Liste und die *trimūrti* gleichzeitig nebeneinander existierten.

Die Untersuchung zeigt, dass die auf die südliche Rezension folgenden Redaktoren nur noch wenig zur Ausarbeitung der Balarāma-Figur beizutragen haben. Man erhält den Eindruck, dass die Entwicklung dieser Figur bereits abgeschlossen ist. Neu sind einzig die drei Zusätze aus Buch 12, die einen weiteren Schritt darstellen auf dem Weg zu dem, was wir im Westen als klassischen Hinduismus kennen, indem sie Balarāma in die Liste der zehn Avatāras von Viṣṇu einfügen.

4.2.4 Balarāma in den nördlichen Rezensionen

4.2.4.1 Stellen, die die ganze nördliche Rezension umfassen

Der Versuch, eine nördliche Rezension zu eruieren, stellt den Philologen vor ein noch grösseres Problem als die Eruierung der südlichen Rezension. Ein erstes Hindernis sind in diesem Zusammenhang die drei meist nur durch eine Hs. vertretenen Hss.-Gruppen, nämlich Ś, V und Ñ. Es gilt zu beachten, dass sie in manchen Büchern überhaupt nicht vertreten sind. Dies zieht vor allem im Falle von Ś ein weiteres Problem nach sich: Die Herausgeber der Kritischen Edition pflegen, wo möglich, der Ś-Gruppe eine K-Gruppe von Hss. zuzuordnen. Diese sind eigentlich Devanāgarī-Hss., die aber durch ihre grosse Nähe zu Ś gesondert

⁹⁹ Der eingangs ebenfalls erwähnte 12,App31 erweitert den Bericht um die Ankündigung von Buddha und Kalki (sic), womit die in 12,326*835 angegebene Liste vollständig wäre. Vgl. hierzu auch OBERLIES: NS, S. 130f.

behandelt werden.¹⁰⁰ Fällt Ś weg, fallen in den meisten Fällen auch die K-Hss. weg, bzw. sie werden der D-Gruppe zugeordnet. Dies alles hilft wenig, die Übersicht über die Überlieferung einzelner Stellen zu erhöhen.

Die Ś-K-Gruppe weist einige Zusätze *nicht* auf, die die anderen Hss. der nördlichen Rezension auszeichnet. Darum wurde diese Gruppe, im Sinne des Prinzips »kurz gleich alt«, als *textus simplicior* des MBh zur eigentlichen Basis der Kritischen Edition gemacht.¹⁰¹ Man könnte nun diese Hss. ausschliessen, wenn es darum geht, zu entscheiden, welche Stellen der gesamten nördlichen Rezension zuzurechnen sind. Ich halte dies aber nicht für sinnvoll, denn die Ś-K-Gruppe weist trotz allem einige Zusätze auf, die sie mit der nördlichen Rezension gemeinsam hat. Sie war demnach nicht völlig von ihr abgekoppelt (bzw. wurde erst abgekoppelt, nachdem sich bereits eine nördliche Rezension gebildet hatte). Geht man von dieser Vermutung aus, wird es signifikant, wenn die Ś-K-Gruppe eine bestimmte Stelle zusammen mit den anderen N-Hss. überliefert.

Die nördliche Rezension weist mehr Hss. auf als die südliche. Darum scheint es mir angebracht, die Regeln für die Konstituierung der nördlichen Rezension gegenüber denjenigen für die südliche zu modifizieren: Auch hier dürfen nur bis zu zwei Hss. von S die Passage enthalten, sie darf aber in bis zu vier Hss. von N fehlen.¹⁰²

Nach diesen Kriterien sind folgende Stellen, die sich mit Balarāma befassen, zur nördlichen Rezension zu rechnen: 1,2*157, 7,App5,¹⁰³ 13,App14 und 13,App16.

Von diesen Stellen habe ich 7,App5 oben bereits behandelt. 1,2*157 ergänzt die Zusammenfassung vom Keulenkampf durch die Erwähnung der Ankunft des Baladeva. Ansonsten enthält die Stelle nichts, was für diese Untersuchung von Bedeutung wäre.

100 Vgl. SUKTHANKAR: CE 1, S. XLVIII-LVI, aber auch die Kritik von GRÜNENDAHL (1993b) und NS, S. 33–38.

101 Vgl. SUKTHANKAR: CE 1, S. XLVII und die Kritik bei GRÜNENDAHL (1993b), S. 107–111.

102 Würde die Regel gegenüber den Regeln zur Definition von S nicht verändert, könnte allein 13,App16 zu N gerechnet werden (nicht vorhanden in D₁₀). 1,2*157 (nicht vorhanden in K₀₋₂ und D₁₄) und 13,App14 (nicht vorhanden in D_{1-2,10}) müssten wegfallen. D₁₋₂ von Buch 13 werden von den Herausgebern der Kritischen Edition zu den K-Hss. gerechnet (Vgl. DANDEKAR: CE 13, S. XVI-XVIII; eine K-Gruppe konnte in Buch 13 nicht konstituiert werden, da keine Ś-Hs. gefunden werden konnte). Dass damit die Ś-K-Version völlig von der N-Version zu trennen ist, wäre eine falsche Annahme, haben doch in Buch 13 die Hss. D_{1,2} 13,App16 mit dem Rest von N gemeinsam.

103 Diese Stelle erfüllt die Kriterien nicht, weil sie in drei südlichen Hss. enthalten ist. Sie ist aber gemäss meinen obigen Ausführungen hierher zu rechnen. Vgl. S. 123.

In 13,App14 (hinter 13,125, bzw. 13,151 (D_{4,5}) oder 13,151.39ab (D₉)) tritt Yudhiṣṭhira mit der Frage, wie ein armer Mann den religiösen Pflichten nachkommen kann, eine Lawine von Belehrungen los, von denen die meisten überhaupt nichts mit seiner Frage zu tun haben: Bhīṣma referiert eine grosse Diskussion, in der zahlreiche Götter und göttliche Wesen sich gegenseitig in weisen Reden abwechseln. Ein inhaltlicher Zusammenhang ist nicht zu erkennen. Dies wird noch dadurch betont, dass die Überlieferung dieser Passage reichlich konfus ist, da viele Hss. neue Passagen einschieben, andere umstellen oder gar auslassen.¹⁰⁴

Die Tatsache, dass verschiedene Wesen diese Lehren verkünden, wird in den meisten Fällen nur durch ein einleitendes *NN uvāca* ausgedrückt. Dies leitet meist einen neuen Abschnitt ein, d.h. der thematische Schwerpunkt wird von Abschnitt zu Abschnitt etwas verschoben. Ansonsten spräche aber nichts dagegen, den grössten Teil dieser Lehren einer einzigen Person in den Mund zu legen. Manche Hss. ordnen auch, indem sie sie verschieben oder indem sie einen anderen Namen in der Sprecherangabe nennen, Passagen anderen Sprechern zu, was ebenfalls dafür spricht, dass diese Sprecherangaben austauschbar waren. Insgesamt wäre es gewiss hilfreich, wenn man wüsste, seit wann die Sprecherangaben im MBh insgesamt Teil des Textes sind.

Eine Rede, nämlich 13,App14.201–206, wird einem Baladeva in den Mund gelegt: Wer des morgens eine Kuh, Ghee, Yoghurt, Senf und Hirse berührt, wird rein. B_{1,4,5} schieben vor dieser Passage eine zweite Rede ein (13,App14*200), die B₁ ebenfalls dem Baladeva zuschreibt. Hier wird davon gesprochen, dass Menschen der oberen Kasten, die sich schlecht benehmen, zur Hölle fahren oder als Caṇḍālas wiedergeboren werden. In B₅ wird 13,App14.201–206 zudem nicht von Baladeva, sondern von Devala gesprochen.¹⁰⁵ Die referierten Lehren geben zur Beurteilung von Baladeva nichts her, es ist aber interessant, dass er hier unter die Schar der Götter und Weisen gezählt wird, die belehrende Reden von sich geben können. Der Ort des Gespräches ist der Wohnsitz der Götter. Es ist erstaunlich, dass Baladeva in diesem Rahmen auftritt.

Etwas später ergreift Brahmā das Wort und rät den Göttern, Reṇuka auszusenden, damit er von den Elefanten, die die Welt tragen, *dharm*a-Geheimnisse erfrage, was jener auch tut (13,App14.475–487). Diese erklären, dass man unter einer bestimmten Sternkonstellation süssen Reisbrei in einen Termitenhaufen ausschütten soll und dabei die Nāgas, geführt von Baladeva (*baladevaprabhṛtayaḥ*), anrufen soll, damit sie einem als Gegengabe Kraft gäben. Dies sei ein sehr verdienstvolles Werk (13,App14.488–509).

104 Die Hauptträger dieser Veränderungen sind die Hss. D_{4-7,9}, aber andere sind davon nicht ausgenommen. Phasenweise halte ich es für unmöglich, zu rekonstruieren, wie die Hss., die den Herausgebern vorlagen, genau ausgesehen haben.

105 Die Überlieferung der Verse selbst ist chaotisch. Vgl. hierzu CE 13, S. 901.

D_{4-7,9} lassen die entscheidenden Halbverse (490–497) aus und substituieren auch sonst diverse Varianten.¹⁰⁶ Alle diese Veränderungen zielen in die Richtung, das beschriebene Ritual in eine Verehrung der Diggajas umzuwandeln. Aus dem Befund der Hss. ergibt sich jedoch klar, dass dies eine sekundäre Entwicklung ist.

Was die Verse schildern, ist, wie VOGEL festgestellt hat, ein Ritual zur Verehrung der Nāgas.¹⁰⁷ Für uns interessant ist die Tatsache, dass Baladeva unter diese Nāgas gezählt wird. Es stellt sich jedoch sogleich die Frage, ob es sich hier um *unseren* Baladeva handelt. Dies lässt sich strenggenommen nicht nachweisen. Auch die Namen anderer berühmter MBh-Figuren finden sich in den Nāga-Listen wieder.¹⁰⁸ Dass es sich hierbei jeweils um dieselbe Person handelt, ist unwahrscheinlich.

Für VOGEL¹⁰⁹ ist diese Passage ein weiterer Hinweis dafür, dass Baladeva mit dem Nāga-Kult in enger Verbindung steht. Aber selbst wenn man annimmt, dass Baladeva hier tatsächlich mit unserem Baladeva identisch ist, so bleibt doch die Tatsache, dass diese Passage nur in der nördlichen Rezension bezeugt und damit möglicherweise ein gutes Stück jünger ist als der Hauptteil des MBh.

In 13,App16 (nach 13,134) wird das vorangegangene Gespräch zwischen Śiva und Umā fortgesetzt, indem die zuhörenden Ṛṣis den Śiva um eine Preisung von Vāsudeva bitten.¹¹⁰ Śiva preist darauf Kṛṣṇa und rezitiert dessen Stammbaum (13,App16.1–104). Kṛṣṇa wird einen älteren Bruder namens Halin Bala haben. Dieser wird die dreiköpfige goldene Weinpalme (*tr̥ṇendra*) im Banner tragen. Sein Haupt wird von Nāgas umgeben sein. Die Waffen werden durch blosses Denken an sie zu ihm kommen. Er wird Ananta und Hari genannt (105–112). Suparṇa, von den Göttern aufgefordert, konnte sein Ende nicht sehen (113–115). Dieser lebt als Śeṣa¹¹¹ und umschlingt die Welt. Viṣṇu ist Ananta, Rāma ist Hṛṣīkeśa. Diese zwei sind verehrensvalue Wesen (116–121). Darauf beendet Śiva seine Rede.¹¹²

Man muss bei dieser Beschreibung von Balarāma unwillkürlich an die Statuen denken, die als Darstellungen von Balarāma gelten.¹¹³ Es ist offensichtlich, dass hier eine bildliche Darstellung beschrieben wird. Ebenso offensichtlich ist, dass Balarāma und Śeṣa hier identifiziert werden. Es ist nun nicht mehr die Rede

106 Vgl. CE 13, S. 915f.

107 VOGEL (1995), S. 197.

108 So z.B. Dhṛtarāṣṭra in 16,5.14, dort sogar deutlich als *nāgo dhṛtarāṣṭro* charakterisiert.

109 Ebenda.

110 13,App16.2: *māhātmyaṃ vāsudevasya śrotum icchāma śaṃkara* |

111 Die Kritische Edition hat hier *śeṣe*, was keinen Sinn ergibt. *śeṣe* ist nur in D₁ belegt. Alle anderen Hss. haben *śeṣo* bzw. *śeṣaḥ*. Ich glaube deshalb an einen Schreibfehler in D₁ und eine überflüssige *lectio difficilior* durch die Herausgeber der Kritischen Edition.

112 13,App16 geht dann noch ein Stück weiter und schliesst die äusseren Erzählebenen (Nārada und die Ṛṣis bzw. Bhīṣma und Yudhiṣṭhira) ab.

113 Vgl. JOSHI (1979), insbesondere S. 32–49.

davon, dass Śeṣa sich als Balarāma inkarniert. Sie sind vielmehr identisch. Auffällig ist die Rolle Garuḍas: Die Passage dient eindeutig dazu, ihn gegenüber Balarāma/Śeṣa zurückzusetzen. Garuḍa ist das Reittier von Viṣṇu und – wie wir am Beispiel von 13,App3A gesehen haben – in manchen Zusammenhängen *der* Verehrer von Nārāyaṇa. Hier wird hingegen die Identität zwischen Balarāma/Śeṣa einerseits und Kṛṣṇa andererseits betont. Die Formulierungen, die in 13,App16.119–121 verwendet werden, um diese Identität zu beschreiben, erinnern stark an diejenigen, die an anderer Stelle eingesetzt werden, um die Identität von Kṛṣṇa/Nārāyaṇa und Arjuna/Nara zu betonen. Die Erwähnung von Gandhamādana in 13,App16.86 suggeriert, dass diese Anlehnung nicht als zufällig anzusehen ist.¹¹⁴ Wir haben hier einen Text vor uns, der unter anderem den Zweck hat, indem er sich stilistisch und vom Vokabular her an die Pāñcarātra-Schicht anlehnt, die Bedeutung von Balarāma/Śeṣa innerhalb der Kṛṣṇa-Verehrung zu betonen.

Ich habe oben zu zeigen versucht,¹¹⁵ dass eine Verbindung zwischen Baladeva und Śeṣa erst möglich wurde, nachdem Baladeva und Saṃkarṣaṇa miteinander identifiziert worden waren. Was wir in 13,App16 vorliegen haben, wäre somit der letzte Schritt dieser Entwicklung: Der schon in 12,326 mit Saṃkarṣaṇa identifizierte Śeṣa wird nach der Verbindung des ersteren mit Baladeva seinerseits mit ihm identifiziert. Die Identität der Figuren Baladeva, Saṃkarṣaṇa und Śeṣa ist damit vollständig.

Der textkritische Befund weist meiner Meinung nach darauf hin, dass es sich bei dieser Identifikation von Balarāma mit Śeṣa um eine späte Entwicklung handelt, eine Entwicklung, die sich nur in der nördlichen Rezension des MBh manifestiert.

Auf diese Weise lässt sich auch der Auftritt Baladevas unter den Nāgas in 13,App14 erklären: Dies wäre eine logische Fortsetzung der Identifikation von Balarāma mit Śeṣa. Identisch mit Śeṣa ist Balarāma ein Nāga und kann somit als der edelste unter ihnen genannt werden. Die Evidenz zeigt aber deutlich, dass dies eine späte Entwicklung in der Figur des Balarāma ist, die ausserdem auf den Bereich der nördlichen Rezension begrenzt blieb.

GRÜNENDAHL beurteilt 13,App16 etwas anders:¹¹⁶ Er rückt die Passage in die Nähe der anderen Stellen, die unter dem Einfluss der Nārāyaṇīya-Vorstellungen stehen. Dies scheint mir aber zu einseitig auf 13,App16.231–235 abgestützt, wo erwähnt wird, dass Kṛṣṇa und Arjuna (Nara und Nārāyaṇa werden in diesem Zusammenhang *nicht* genannt) in Badarī Askese betreiben. Bei näherem Hinsehen ergibt sich, dass die Verbindung zum Nārāyaṇīya nur lose ist. Der Ver-

114 Für die Bedeutung des Ortes Gandhamādana für das Milieu des Nārāyaṇīya vgl. GRÜNENDAHL: NS, S. 209f. und ders. (1993a).

115 Vgl. S. 100.

116 GRÜNENDAHL: NS, S. 212.

fasser hat es wohl gekannt und benutzt, gehörte aber mit aller Wahrscheinlichkeit einer anderen Richtung an. Dass er manche Motive sogar in seinem Sinne umdeutete, habe ich soeben gezeigt.

Es fällt auf, dass sich neben dem kurzen Stück 1,2*157 und dem auch im Süden belegten 7,App5 im Zusammenhang mit Balarāma nur zwei Stellen finden, die in der ganzen nördlichen Rezension überliefert sind. Diese stehen ausgerechnet in Buch 13, einem jener Bücher, zu denen keine Ś-Hs. erhalten ist. Zudem ist 13,App14 in D_{1-2} , die in anderen Büchern unter die K-Hss. gerechnet wurden,¹¹⁷ nicht überliefert. 13,App16 hingegen ist in D_{1-2} enthalten.¹¹⁸ Daraus ergibt sich, dass ich für die nördliche Rezension keine normative Redaktion ausmachen kann, wie es mir im Süden gelungen ist. Es ist sogar denkbar, dass die nördliche Rezension nie einer gesamtheitlichen Redaktion unterlag.

Ein inhaltlicher Vergleich zwischen der nördlichen und der südlichen Rezension ergibt folgendes Bild: Während die südliche Rezension einerseits die Jugendgeschichte Balarāmas mittels der Jugendgeschichte Kṛṣṇas ins MBh einführt und ausserdem die *vyūha*-Lehre weiterentwickelt, wird in der nördlichen Rezension Balarāma mit Śeṣa identifiziert und zu einer Nāga-Gottheit weiterentwickelt. Balarāma schlägt damit sowohl in der nördlichen als auch in der südlichen Rezension je verschiedene Entwicklungswege ein.

4.2.4.2 Einzelne Traditionen innerhalb der nördlichen Rezension

Für Balarāma lassen sich einzelne Traditionen innerhalb der nördlichen Rezension nicht ausmachen. Es finden sich nur drei Stellen, die unter diese Definition fallen und die Balarāma erwähnen: 2,14*167, 9,54*313 und 18,5*23. Von diesen ist 2,14*167 in $K_{2,3}$, D_n und $D_{3,4}$ belegt. In $D_{1,2}$ wurde diese Stelle später von zweiter Hand hinzugefügt. 9,54*313 ist in B und D (ohne D_{11}) belegt. Von den D-Hss., die in Buch 9 verwendet wurden, scheint keine mit einer identisch zu sein, die in Buch 2 verwendet wurde. Lediglich D_{n1} von Buch 2 könnte aus der gleichen Hand stammen wie D_{n1} von Buch 9. Diese Vermutung stützt sich jedoch lediglich auf die Beschreibung der beiden Hss.¹¹⁹ und ist darum sehr unsicher. 18,5*23 schliesslich ist lediglich in K_3 belegt. Diese Hs. wurde zwar noch in verschiedenen anderen Büchern verwendet, nicht aber in den Büchern 2 und 9.¹²⁰ Damit kann keine der drei Stellen mit den anderen in eine direkte Beziehung gesetzt werden.

¹¹⁷ Vgl. DANDEKAR: CE 13, S. XVI-XVIII.

¹¹⁸ Beide Passagen fehlen in D_{10} . Für die Besonderheiten dieser Hs. vgl. DANDEKAR: CE 13, S. XXIII.

¹¹⁹ Vgl. EDGERTON: CE 2, S. XIV und DANDEKAR: CE 9, S. XXXI.

¹²⁰ Vgl. BELVALKAR: CE 18, S. XIII.

Auf 2,14*167 gehe ich hier nicht weiter ein. Die Stelle enthält lediglich eine dem Yudhiṣṭhira in den Mund gelegte Liste von Kriegern, die fähig sind, Jarāsaṃdha zu erschlagen.

9,54*313 habe ich oben schon einmal angesprochen.¹²¹ Hier wird der Vorschlag Duryodhanas, den Platz für den Endkampf nach Samantapañcaka zu verlegen, dem Balarāma in den Mund gelegt. Damit ist Balarāma bereits in 9,54 mehr als nur ein passiver Zuschauer. Er zeigt sich auch hier als Vertreter des *dharma*, allerdings nicht des *dharma* eines Kṣatriya, sondern als Vertreter einer Anhängerschaft der Tīrthayātrās. Die Verlegung des Kampfplatzes soll den Kämpfenden im Falle des Todes religiöses Verdienst verschaffen. 9,54*313 ist also auch in diesem Sinne ein direkter Rückgriff auf die vorausgegangene Tīrthayātrā.

18,5*23 ergänzt Vers 18,5.20, also denjenigen, der schildert, wie Ananta am Ende des MBh seinen Platz unterhalb der Welt wieder einnimmt. Die Ergänzung führt die Namen Rāma, Śeṣa und Nāga ein.¹²² Es wird damit auch hier die Identität (von einer Exkarnation ist nicht die Rede, Rāma ist ein Name von Śeṣa!) von Balarāma und Śeṣa betont. Damit setzt 18,5*23 die Tendenz fort, die sich schon in der gesamten nördlichen Rezension, in 13,App14 und 13,App16 zeigt.

Im Gegensatz zur südlichen Rezension lassen sich Traditionen innerhalb der nördlichen Rezension nicht ausmachen. Auch inhaltlich haben die hinzugefügten Stellen nichts Innovatives zu bieten. Sie setzen vielmehr den Trend fort, der sich schon in der gesamten nördlichen Rezension oder in der normativen Redaktion zeigte.

4.2.4.3 Zusätze in der Devanāgarī-Rezension

Bereits die Herausgeber der Kritischen Edition haben den Devanāgarī-Hss. eine Sonderstellung zugebilligt.¹²³ Devanāgarī, die als Schrift in ganz Indien verbreitet war und gelesen werden konnte, hatte eine Sonderstellung als »Verkehrsschrift«. Darum auch nahmen die Devanāgarī-Hss. traditionell Einflüsse aus ganz verschiedenen Teilen Indiens auf. Auffallen muss es aber, wenn gewisse Zusätze nur auf den Bereich der Devanāgarī-Hss. beschränkt bleiben. Sie weisen diese Hss. als eine Gruppe aus, die nicht nur einfach blind tradiert hat, sondern die offenbar auch eine eigene Tradition aufwies, die sie mit keiner anderen Gruppe teilte.

¹²¹ Vgl. oben S. 74, Anm. 24.

¹²² Der Vers lautet ergänzt (Ergänzungen in Klammern):
ananto bhagavān devaḥ (rāmaḥ śeṣo bhujaṅgamaḥ |
sa nāgo 'pi mahātejā) praviveśa rasātalam |
pitāmahanīyogād dhi yo yogād gām adhārayat ||

¹²³ Vgl. SUKTHANKAR: CE 1, S. LXIIf.

Strenggenommen kann allerdings nur einer der drei hier zu behandelnden Zusätze einer solchen Tradition zugewiesen werden: 4,App4, der sogenannte Durgāstava. Die beiden anderen sind jeweils nur in einer einzigen Hs. belegt.

1,213*2092, die hinter 1,213.52a (als die Yādavas nach dem Subhadrā-Raub den Pāṇḍavas Geschenke bringen) ergänzt wird, nimmt in mehr als einer Hinsicht eine Sonderstellung ein: Sie wurde in D₄ von zweiter Hand am Rand des Textes ergänzt. Solche Ergänzungen sind in D₄ des ersten Buches häufig und kennzeichnen im allgemeinen Übernahmen aus der südlichen Rezension.¹²⁴ Diese Stelle aber ist in keiner anderen Hs., die in die Kritische Edition aufgenommen wurde, erhalten. Die Hs., die zur Ergänzung von D₄ verwendet wurde, ist damit mit keiner der kollationierten Hss. identisch.

Absonderlich ist aber auch der Inhalt: Baladeva trinkt mit seinen Gefährten alle Arten von Rauschtrank aus prunkvollen Gefäßen. Es wird aus dem Text nicht ganz klar, wer alles an dieser Trinkerei beteiligt ist, wahrscheinlich aber nur Baladeva selbst und einige Leute aus seiner nahen Umgebung, aber nicht alle Yādavas und ziemlich sicher nicht die Pāṇḍavas. Dies macht die Passage zur einzigen Stelle im MBh, wo Balarāma tatsächlich als Trinker auftritt. Der Abschnitt ist als Ergänzung zum Fest gedacht, das anlässlich des Besuches der Yādavas in Indraprastha gefeiert wird. Dennoch ist die Betonung Baladevas ungewöhnlich. Offensichtlich kommt hier, an dieser wohl eher jungen Stelle (dies schliesse ich aus der Tatsache, dass sie nur in einer Hs. überliefert ist), ein neues Bild von Balarāma auf: Das Bild von ihm als Liebhaber von Rauschtrank, etwas, das, wie ich in Kapitel 2.3.1 gezeigt habe, vorher nicht existierte.

Auf die Ergänzung von D₆, 7,172*1442, bin ich oben bereits eingegangen.¹²⁵ Ich vermute, dass dieser Zusatz aus einer südindischen Tradition stammt, wo er auch anderweitig belegt ist.

4,App4, der Durgāstava, wird in verschiedenen D-Hss. in oder nach 4,5 eingeschoben. Es existieren allerdings sieben verschiedene Versionen, die die Kritische Edition von A bis G durchbuchstabiert. Der Inhalt ist in allen Fällen ungefähr derselbe: Yudhiṣṭhira, mit seinen Brüdern auf dem Weg zur Stadt des Virāṭa, preist die Durgā, die erscheint und ihnen ihren Schutz verspricht. 4,App4A (von D₂ am Rand hinzugefügt) und 4,App4B (D₆)¹²⁶ sind kurze Zusammenfassungen dieses Ereignisses. 4,App4C (D_{4,5,10}) und 4,App4E (D₃) beinhalten bereits einen eigentlichen Hymnus. Einen längeren Hymnus bieten 4,App4D (Dn, D_{7,11,12} und T₂) und 4,App4F (D₆ auf einem zusätzlichen Blatt). Die längste Fassung schliesslich ist 4,App4G (D₉). Keinen Durgāstava enthalten die D-Hss. D₁ und D₈.¹²⁷

124 So sind z.B. 1,App113–116 auf diese Weise in D₄ ergänzt.

125 Vgl. oben S. 135.

126 Diese Fassung ist offenbar auch in einer Bengalī-Hs. erhalten. Vgl. LÜDERS (1901), S. 55 mit Anm. 2.

Lassen wir einmal 4,App4A und 4,App4B als Zusammenfassungen beiseite. Die anderen fünf Texte weisen untereinander eine grosse Ähnlichkeit auf: 4,App4C und 4,App4E einerseits und 4,App4D und 4,App4F sind sogar derart ähnlich, dass es verwundert, warum sie nicht zusammengenommen wurden. Darüber hinaus scheint die längere Version einen grossen Teil der Verse zu enthalten, die sich auch in der kürzeren finden. Dasselbe gilt für die längste Version 4,App4G. Insgesamt wäre hier ein vollständiger Vergleich zwischen den einzelnen Fassungen ein sehr wünschenswertes und textgeschichtlich wohl äusserst interessantes Unternehmen.

Zweitens fallen alle diese Hymnen dadurch auf, dass sie offenbar kṛṣṇaitisch beeinflusst sind: Durgā wird in allen Fällen als mit der Tochter von Nanda und Yaśodā identisch angesehen, die von Kāṁsa anstelle Kṛṣṇa getötet wurde.¹²⁸ Im Grunde genommen kommt die Legitimation dieser Göttin von Kṛṣṇa her. Damit rückt sie in auffällige Nähe zur oben erwähnten Ekānamśā,¹²⁹ auch wenn der Name in diesem Zusammenhang nicht fällt.

In den mittellangen Fassungen des Hymnus, in 4,App4D.17 und 4,App4F.19, wird Durgā als eine bezeichnet, die die Farbe Kṛṣṇas und das Gesicht Saṁkarṣaṇas hat. Letzteres ist eine Aussage, die ich nicht erklären kann. Bisher haben wir vom Gesicht des Saṁkarṣaṇa überhaupt nichts und von dem des Baladeva nur sehr wenig gehört.¹³⁰ Aus dem, was wir wissen, lässt sich nicht schliessen, worauf hier angespielt werden soll.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Devanāgarī-Hss. zwar eigene Stellen aufweisen, die ausserhalb dieser Gruppe nicht belegt sind. In bezug auf Balarāma sind aber auch diese Stellen zu wenige, um eine eigentliche Tradition nachzuweisen, und, mit Ausnahme von 1,213*2092, zu unbedeutend, um zur Figur des Balarāma etwas Wesentliches beizutragen.

127 D₁ wird von RAGHU VIRA als »probably the oldest dated MS. of the Mahābhārata now available« bezeichnet (RAGHU VIRA: CE 4, S. VI). D₈ ist dann allerdings nur die drittälteste unter den datierten D-Hss. D₇ soll noch älter sein (Vgl. ebenda, S. VII). D₇ zeichnet sich allerdings dadurch aus, dass sie von 4,App4D die Zeilen 23–27, 31–42, 44–47, 51 und 60–67 überspringt. Vgl. CE 4, S. 301.

128 Vgl. hierzu RUBEN (1941), S. 56.

129 Vgl. S. 127.

130 Es kämen hierfür lediglich die Beinamen *kamalekṣaṇa*, *madaraktāntalocana* und *sitaprabha* in Frage.

5 Zusammenfassung

5.1 Gesamtbild von Balarāma im MBh

Wenn man die in dieser Arbeit gewonnenen Einsichten über Balarāma zusammenfassen will, ohne noch einmal auf alle Details einzugehen, bietet sich für die diachrone Schichtung der Ergebnisse folgendes Grobschema an:

1. Älteste Stufe (von der nicht klar gesagt werden kann, ob sie schon immer dem MBh angehörte¹ oder ab wann sie eingefügt wurde).
2. Ergänzungen vor der Pāñcarātra-Schicht.
3. Ergänzungen in oder nach der Pāñcarātra-Schicht. Mit dieser Stufe wird die normative Redaktion erreicht.
4. Entwicklungen nach der normativen Redaktion:
 - a. südliche Rezension.
 - b. nördliche Rezension.

Unter Punkt 1 bietet sich folgendes Bild: Balarāma, den wir zu diesem Zeitpunkt besser Baladeva nennen, ist ein Mitglied der Familie der Yādavas. Die meiste Zeit steht er im Schatten seines Bruders Kṛṣṇa. Er lässt aber Eigenständigkeit erkennen, wenn es um die Schlacht von Kurukṣetra geht. Er lehnt den Krieg innerhalb der Familie ab und hält sich selbst aus eben diesem Grund vom Kampf fern.

In der zweiten Stufe, in welche die Zusätze in Buch 9 fallen, wird die Ablehnung des Krieges durch Baladeva weiter ausgebaut. Baladeva zeigt sich als ein strikter Anhänger des Kṣatriya-*dharma*, dem eine ehrenvolle Niederlage mehr wert ist als ein unehrenhafter Sieg. In einem zweiten Schritt kommt ein eigentlich religiöser *dharma* zum Tragen, indem Baladeva als Alternativ-Unternehmen zur Schlacht von Kurukṣetra auf eine Pilgerfahrt (Tīrthayātrā) geht. Baladeva vertritt auch hierin den *dharma*, doch wird hier der Kṣatriya-*dharma* durch einen ergänzt, den die Brahmanen sich von den Kṣatriyas wünschen.

Die dritte Stufe stellt dem Baladeva erstmals die Gestalt des Saṃkarṣaṇa zur Seite, einen der vier *vyūhas*, der seinerseits den Namen Śeṣa trägt, wobei nicht klar ist, ob ursprünglich Śeṣa/Ananta gemeint war. Gewiss hat aber später eine Identifikation von Saṃkarṣaṇa mit Śeṣa stattgefunden. Gegen Ende dieser Entwicklung kommt es zu einer Annäherung zwischen Baladeva und Saṃkarṣaṇa.

¹ Unter »schon immer« verstehe ich natürlich nicht, dass das MBh seit dem Anbeginn der Tage existierte. Ich spreche vielmehr von jenem Textkorpus, welches das Ergebnis der allerersten Redaktion des MBh gewesen ist.

Eine eigentliche Identifikation der beiden ist aber in der normativen Redaktion nicht greifbar. Im Zuge dieser Annäherung entsteht auch die Idee, dass sich Śeṣa als Baladeva inkarniert habe.

Mit dieser Stufe ist die normative Redaktion erreicht, so wie die Kritische Edition sie rekonstruieren kann. In der Folgezeit nimmt Balarāma in der nördlichen und südlichen Rezension eine mehr oder weniger eigenständige Entwicklung.

Im Süden wird die Figur Balarāmas durch die Aufnahme der Jugendgeschichte Kṛṣṇas ins MBh erweitert. Die Quellen hierzu scheinen purānische Texte, namentlich der Harivaṃśa, zu sein. Daneben finden weitere Anspielungen auf die *vyūha*-Lehre Eingang in diese Rezension. Eine endgültige Identifikation von Baladeva und Saṃkarṣaṇa lässt sich in der südlichen Rezension nicht ausmachen.

In der nördlichen Rezension findet eine Verschmelzung von Balarāma und Śeṣa statt, wobei der erstere nicht mehr nur die Inkarnation des letzteren ist. Vielmehr sind beide Gestalten miteinander identisch. Ebenfalls hier findet sich eine eindeutige Verbindung von Balarāma mit den Nāgas und ihrem Kult, offensichtlich eine Folge seiner Identifikation mit Śeṣa.

Wie verhält es sich mit der Vorstellung von Balarāma als Avatāra Viṣṇus? In 1,189 wird erstmals die Geschichte erzählt, wie Baladeva aus einem hellen Haar Nārāyaṇas entsteht. Wann dieser Einschub (ein solcher ist es ja) zum Text dazugekommen ist, lässt sich nicht feststellen.² Diese Vorstellung wird in 2,App21, in der südlichen Tradition, offenbar übernommen. Klare Aussagen fehlen aber auch hier. Erst in einer Teil-Tradition im Süden wird Balarāma in die Liste der zehn Avatāras eingereiht. Dies deutet darauf hin, dass die Vorstellung von Balarāma als Avatāra von Nārāyaṇa/Viṣṇu eine sehr späte und auf den Süden beschränkte Entwicklung ist.

Wenn man diese Ergebnisse aus dem MBh mit den in Kapitel 1.1.1 referierten Behauptungen in der bisherigen Sekundärliteratur vergleicht, kommt man zu folgendem Bild: Eine Gottheit mit dem Namen Balarāma ist keineswegs alt. Vielmehr ist dies eine sehr junge Entwicklung. In Zahlen lässt sich dies, da ich mich auf konkrete Datierungen der normativen Redaktion nicht einlassen wollte,³ nicht festmachen. Diese Entwicklung ist aber kaum vor dem Beginn unserer Zeitrechnung zu erwarten.

Dasselbe Bild ergibt sich bei der Behauptung, Balarāma sei ursprünglich eine Schlangengottheit gewesen: Das MBh zeigt vielmehr, dass Balarāma erst im Verlaufe der Entwicklung zu einer Schlangengottheit wird, indem er mit Śeṣa, als dessen Inkarnation er in einem ersten Stadium gilt, schliesslich identifiziert wird. Zudem scheint die Hss.-Evidenz anzudeuten, dass diese Entwicklung auf einen Teil von Indien, namentlich den Norden, beschränkt blieb.

² Vgl. meine Diskussion in Kap. 3.2.2.

³ Vgl. oben S. 15.

Balarāmas Trunksucht schliesslich lässt sich im MBh überhaupt nur in einer – und noch dazu in einer sehr schlecht belegten – Stelle nachweisen.⁴ Alle anderen Stellen, die von den Wissenschaftlern in diesem Sinne interpretiert wurden, zeigen Balarāma entweder in bester Gesellschaft anlässlich des Raivataka-Festes oder verweisen durch die Verwendung des Wortes *mada* auf einen gänzlich anderen Bedeutungskreis.

Belegt werden konnte andererseits die Verbindung zweier Gestalten, nämlich des *vārṣṇeya* Baladeva und des *vyūha* Saṃkarṣaṇa. Saṃkarṣaṇa wird eindeutig als Gott (*deva*) bezeichnet, doch tritt er im MBh nicht ausserhalb des Rahmens der *vyūha*-Lehre auf. Eine selbständige Gottheit Saṃkarṣaṇa oder gar Balarāma lässt sich im MBh an keiner Stelle nachweisen. Auch eine Verbindung des Saṃkarṣaṇa zur Trunkenheit kann nicht festgestellt werden.

Wir sehen also, dass die Evidenzen aus dem MBh die meisten der gängigen Theorien zur Entstehung und Entwicklung der Gestalt des Balarāma nicht bestätigen, beziehungsweise widerlegen. Interessanterweise wachsen dem Balarāma im Verlaufe seiner Entwicklung Züge zu, die von der Wissenschaft als ursprünglich zu seiner Figur gehörig hingestellt wurden.⁵ Dies lässt die Vermutung aufkommen, dass die Wissenschaft unkritisch Züge, die sie in jüngeren Texten fand, in die Vergangenheit projizierte. Meine Untersuchung der Textgeschichte des MBh hat die Fragwürdigkeit eines solchen Vorgehens klar aufgezeigt.

5.2 Einige Fragen an die Evidenzen ausserhalb des MBh

Bereits im Kapitel 1.1.2 bin ich kurz auf die frühen Evidenzen ausserhalb des MBh eingegangen, die von der Forschung als Beleg herangezogen werden. Ohne diese Diskussion in ihrer Ganzheit nochmal aufnehmen zu wollen, möchte ich sie hier zu den Ergebnissen meiner MBh-Arbeit in Beziehung setzen.

Da sind als erste die archäologischen Quellen, unter denen in erster Linie die Statuen einzuordnen sind, die allgemein als Statuen des Balarāma interpretiert werden.⁶ Die ersten dieser Statuen werden bereits in die Śuṅga-Zeit datiert, also in eine Zeit, in der das MBh, wenn man nach der traditionellen Datierung geht, noch in einer relativ frühen Phase gestanden haben muss, in einer Phase höchstwahrscheinlich, in der zumindest Baladeva noch nicht als Gott aufgefasst wurde.

Hier stellen sich einige Fragen an die Archäologie: Wie sicher ist die Datierung dieser Statuen? Auf welche Beweismittel stützt sie sich? Und wie schlüssig sind diese Beweismittel? Sind die Statuen zweifelsfrei als Balarāmas zu inter-

4 1,213*2092.

5 In späten Texten wird er offenbar sogar für gute Ernte angerufen. Vgl. JOSHI (1979), S. 56.

6 Am vollständigsten erfasst bei JOSHI (1979). Vgl. oben S. 7.

pretieren oder könnten es andere Wesen sein, die später rückwirkend als Balarāmas angesehen wurden?⁷

Sollte die Archäologie zweifelsfrei belegen können, dass manche dieser Statuen Balarāmas darstellen und in die Śuṅga-Zeit zu datieren sind, würde dies wiederum Fragen über die Datierung meiner Textgeschichte aufwerfen.

Es ist aber auch denkbar, dass es sich bei diesen Statuen nicht um Balarāmas, sondern um Saṃkarṣaṇas handelt. Eine solche Sicht auf die Evidenzen könnte durch die Tatsache gestützt werden, dass drei der in 1.1.2 angeführten frühen schriftlichen Quellen (das Arthaśāstra und die Inschriften von Ghosūṇḍī und Nānāghaṭ) nicht von Balarāma oder Baladeva, sondern von Saṃkarṣaṇa sprechen. Von diesen erwähnen die beiden Inschriften Saṃkarṣaṇa zusammen mit Vāsudeva. Auch hier aber stellen sich Datierungsfragen: Sind die Inschriften und auch die Stelle im Arthaśāstra tatsächlich so alt, wie allgemein angenommen wird? Könnte dies hieb- und stichfest bestätigt werden, so würde dies wiederum Auswirkungen auf die absolute Datierung der MBh-Redaktionen haben.

Noch schwieriger wird im Lichte der Erkenntnisse aus dem MBh die Beurteilung von Niddesa und Patañjali. Zumindest bei Patañjali finden sich Hinweise, dass hier bereits eine Verbindung von Baladeva und Saṃkarṣaṇa stattgefunden hat.⁸ Wir wären damit in einer Zeit, die der normativen Redaktion des MBh relativ nahe steht.

Diese Durchsicht nur der wichtigsten Evidenzen macht deutlich, wie unabdingbar eine erneute und genaue Sichtung und Datierung der Quellen ausserhalb des MBh für die absolute Datierung der Entwicklung des Balarāma ist. Erste Aspiranten für eine solche Datierung sind zweifellos die archäologischen Quellen, die Statuen und die Inschriften, denen die übrigen Evidenzen zeitlich zugeordnet werden müssten. Eine solche genauere Datierung wäre, würde sie erfolgreich durchgeführt,⁹ ein wichtiger Meilenstein nicht nur zur Erforschung des Balarāma, sondern des Viṣṇuismus überhaupt.

Andererseits darf man aber nicht aus dem Auge verlieren, dass die postulierte Entwicklungsgeschichte des Balarāma in enger Beziehung zur Entwicklungsgeschichte eines Textes, nämlich der des MBh, steht. Methodisch stellt sich hier die Frage, wie weit eine textgeschichtliche Entwicklung einer kulturgeschichtlichen Strömung ausserhalb des Textes entspricht. Zudem muss man sich bewusst bleiben, dass wir mit der normativen Redaktion nur *eine* Fassung des Textes vorliegen haben. Welchen Strömungen und Entwicklungen die anderen

7 Eine solche Möglichkeit räumt ja bereits VOGEL (1995), S. 42 ein.

8 Vgl. z.B. Patañjali: Mahābhāṣya (ed. Kielhorn) Bd. 1, S. 426, wo Saṃkarṣaṇa im gleichen Atemzug mit Kṛṣṇa genannt wird.

9 Ich zweifle angesichts der Datierungsprobleme, die uns die indische Geschichte zwischen dem 3. Jh.v.Chr. und dem 4. Jh.n.Chr. bietet, etwas daran, dass ein solcher Erfolg in absehbarer Zeit möglich ist.

Fassungen ausgesetzt waren, bliebe erst noch zu erschliessen. Auch über die Verbreitung und Popularität des Textes der normativen Redaktion in den jeweiligen Phasen wissen wir nichts. Je nach Grad der Verbreitung aber mag er Ansichten von kleinen esoterischen Zirkeln oder aber grosse kulturgeschichtliche Strömungen spiegeln.

Die Purāṇas (zu denen ich in diesem Zusammenhang auch den Harivaṃśa rechne) gelten zumeist als Quellen, die im Vergleich zum MBh jünger sind. Wenn wir kurz auch die dort angesprochenen Geschichten über Balarāma ansehen, können wir mit TADAPATRIKAR¹⁰ feststellen, dass mit Ausnahme des Unterganges der Yādavas keine Erzählung in *beiden* Textgruppen (dem MBh und den Purāṇas) ausführlich erzählt wird.¹¹ Wir haben aber andererseits festgestellt, dass sich bereits in der normativen Redaktion leere Verweise auf die Jugendzeit Kṛṣṇas finden.¹² Einer dieser Verweise, der sich auf Baladeva bezieht (der Beiname *pralambahan*) findet sich in der Baladeva-Tīrthayātrā, also einem Text, den ich für älter erklärt habe als die Nārāyaṇīya-Schichten. Dies macht zumindest für den Stoff, wie er in den Purāṇas referiert wird, wenn schon nicht für die Purāṇas selbst, eine parallele Überlieferung wahrscheinlich. Damit sehen wir, dass ein wichtiger Teil der Entwicklung der Figur des Balarāma, nämlich seine Rolle in der Kṛṣṇa-Legende, ausserhalb des MBh stattgefunden haben muss und erst sekundär in diesen Text eingeflossen ist. In dieser Beziehung zeigt sich also das MBh nicht als der Ort der Entwicklung, sondern lediglich als ein Spiegel, der diese Entwicklung nachträglich reflektiert. Diese Erkenntnis trifft sich auch mit der Feststellung, dass das Mausalaparvan eigentlich eine Kurzfassung einer allgemein bekannten Geschichte darstellt.¹³

Doch nicht nur Baladeva ist von dieser Feststellung betroffen, sondern auch Saṃkarṣaṇa, denn auch die *vyūha*-Passagen im Nārāyaṇīya machen den Anschein, als würde hier nur zusammengefasst, was anderswo deutlicher ausgeführt wurde.¹⁴

Dies alles weist darauf hin, dass die meisten der für die Figur des Balarāma wichtigen Entwicklungen ausserhalb des MBh stattgefunden haben und dass das MBh diese Entwicklungen erst sekundär spiegelt.

10 TADAPATRIKAR (1930). Er geht derselben Frage nach, allerdings im Bezug auf Kṛṣṇa.

11 Ebenda, S. 324. Zu den prominentesten Erzählungen in den Purāṇas gehören namentlich Balarāmas Kämpfe mit Dvivida, Pralamba und Dhenuka, sein Versuch, Hāstinapura in die Gaṅgā zu werfen, und sein Streit mit der Yamunā, in dessen Folge er ihr Flussbett verlegt. Vgl. hierzu KOKOVA (1987), S. 91 und 93–95, RUBEN (1941), S. 92–98, 150–152 und 207–210.

12 Vgl. oben S. 43.

13 Vgl. oben S. 55.

14 Vgl. hierzu oben S. 60.

5.3 Was ist der Nutzen dieser Untersuchung?

Diese provokative Frage, die allein schon ein Ergebnis dieser Arbeit ist, stellt sich nach dem vorgängig Gesagten zwangsläufig. Wenn das MBh nicht der Ort ist, an dem sich die Figur des Balarāma entwickelt hat, warum soll man dann diesem Text allein eine ganze Arbeit widmen?

Die Tatsache, dass das MBh gewisse Entwicklungen spiegelt, die ausserhalb davon stattfinden, setzt den Wert dieses Textes als Quelle keineswegs herab. Das MBh dient in einem gewissen Sinne als Seismograph für Strömungen, denen es während seiner Entwicklung ausgesetzt war, gleichgültig wie lokal oder wie umfassend diese Strömungen waren. Darüber hinaus bleibt es eine Tatsache, dass das MBh in vielen Fällen die einzige Quelle ist, die wir zur Erforschung dieser Entwicklungen haben. Und selbst wenn andere Quellen vorhanden sind,¹⁵ ist das MBh doch bei weitem die ausführlichste.

Daneben glaube ich, dass die Figur des Balarāma auch eigenständige Entwicklungen innerhalb des MBh durchgemacht hat: Die wichtigste ist seine Haltung anlässlich der Schlacht von Kurukṣetra und des Kampfes zwischen Duryodhana und Bhīma. Diese Seite seines Charakters konnte nur im Rahmen des MBh, wo diese Ereignisse im Zentrum stehen, entwickelt werden.

Möglich wäre auch, dass die Zuschreibung einer Tīrthayātrā und die Verbindung von Baladeva und Saṃkarṣaṇa innerhalb des MBh stattfanden. Vor allem aber in bezug auf die letztere Entwicklung fehlen die Evidenzen, um dies schlüssig zu beweisen.

Insgesamt hoffe ich, in bezug auf Balarāma einige alte Fragen geklärt und einigen gängigen Ansichten neue Aspekte abgewonnen zu haben. Gleichzeitig glaube ich, auch neue Fragen aufgeworfen zu haben, deren Beantwortung nicht nur die Erforschung der Figur des Balarāma, sondern auch die des Viṣṇuismus und des MBh allgemein, weiterbringen werden.

15 Im Falle von Balarāma wären dies die archäologischen und epigraphischen Quellen, das Arthaśāstra etc.

6 Index der auf Balarāma angewendeten Namen, Beinamen und Eigenschaftswörter

Der folgende Index enthält die Auswertung aller von mir gefundenen Stellen im MBh, in denen Balarāma erwähnt wird. Berücksichtigt wurden alle Namen (z.B. *baladeva*, *rāma*, *saṃkarṣaṇa*), alle Beinamen (z.B. *rauhiṇeya*, *haladhara*), aber auch alle sonstigen Wörter, die beschreibend seiner Person zugegeben sind, und zwar unabhängig davon, ob sie für Balarāma typisch sind (wie z.B. *vanamālin*) oder ob sie auch auf andere Personen Anwendung finden (z.B. *mahābāhu*, *deva*, *agraja*). Weggelassen wurden alle Eigenschaftswörter, die eine momentane Befindlichkeit Balarāmas ausdrücken (z.B. in 9,59.11 *saṃrabdha* – nämlich wegen des Verhaltens von Bhīma). Berücksichtigt wurde einzig *kṣība*, da dieses Wort für die Beurteilung Balarāmas in der Indologie Bedeutung erlangt hat (vgl. Kap. 2.3.1).

Namen, die je nach Lesarten, die berücksichtigt werden, Balarāma bezeichnen oder eben nicht, habe ich in runde Klammern gesetzt. Sie folgen separat auf die Stellen des jeweiligen Namens. Namen, bei denen – allgemein oder an einer bestimmten Stelle – nicht sicher ist, ob sie Balarāma bezeichnen, wurden mit Fragezeichen versehen und ebenfalls getrennt aufgeführt.

Hinter den Namen folgt in Klammern die Zahl, wie oft dieser Name im gesamten MBh auftritt. Dies erschliesst sich nicht automatisch aus der Zahl der angegebenen Verse, da Balarāma manchmal in einem Vers gleich zweimal unter demselben Namen angesprochen wird.

Die Stellen werden nach demselben System zitiert, wie es auch im Rest der Arbeit Anwendung findet. Unterscheiden sich zwei Stellen nur durch den Vers (z.B. 16,4.5 und 16,4.15), so wird im zweiten Fall nur noch der Vers hinter Punkt angegeben (also: 16,4.5 .15). Sprecherangaben wurden ebenfalls berücksichtigt. Zitiert wird hierbei der jeweils folgende Vers, dessen Angabe durch ein v ergänzt wurde. 5,2.1v steht also für eine Sprecherangabe, die dem Vers 5,2.1 unmittelbar *vorangeht*.

agraja (3) 3,19.18, 5,1.25, 16,5.6

agraja bhrātṛ (1) 13,App16.105

agraja sarvabhūtānām (2) 6,63.10, 12,200.10

acyuta (5) 1,180.20, 9,34.78, 9,36.29, 9,53.9 .33

atibala (1) 13,14.25

ananta (2) 13,App16.112 .118

- (ananta)* (1) 18,5.20
anantavīrya (1) 16,5.1
amītavikrānta (1) 9,35.52
amītavīrya (1) 9,54*317.2
arimḍama (3) 5,154.22, 9,33.15, 9,36.14
avyaya (2) 12,326.68, 13,App16.112
ātmavat (1) 9,50.2
ādyadeva (1) 16,5*23.2
ugravīrya (1) 1,180.17
ekakuṇḍalin (1) 9,36.14
kamalekṣaṇa (1) 9,48.16
kāmada (1) 9,48*290.2
kāmapāla? (1) 1,212.25
kṛtātman (1) 9,40.35
keśavapūrvaja (3) 9,33.16, 9,50.51, 9,54.41
keśavāgraja (1) 9,34.80
kailāsaśikharopama (3) 1,212.20, 5,154.18, 7,10.31
kṣība (2) 1,211.7, 1,212.20
gadāyuddhaviśārada (1) 9,59.2
gadāyuddhaviśeṣajña (1) 9,59.2
guru (2) 1,App114.49, 9,33.14
gokṣīrakundendumrṇālarajataprabha (1) 3,119.4
cakradhara (1) 1,180*1862.4
jitātman (1) 9,40.35
jīva (3) 12,326.35 .38, 12,332.16
jīvabhūta (1) 13,143.37
tālaketu (1) 9,40.35
tāladhva (3) 9,33.2, 9,36.20, 9,53.10
dāśārha (1) 2,App21.1151
divya (1) 13,App16.120
divyavapurdhara (1) 13,App16.120
durdharṣa (1) 14,51.23
deva (5) 2,App21.1419, 6,61.65, 13,App16.107–108 .115
(deva) (1) 18,5.20
deveśa (2) 2,42*406.12, 2,42*415.3
dharādhara (2) 13,App16.106 .119
dharmavittama (1) 1,App114.49
dharmavid (1) 9,59*355
dharmātman (4) 9,36.29, 9,38.30, 9,50.2, 9,53.14
dhīmat (3) 1,212.24, 9,54.23, 16,7.18
dhṛtātman (1) 9,40.35
nāga (1) 18,5*23.2

- nāgāyutabala* (1) 7,10.31
niyame sthitātman (1) 9,34.29
nirmalatoyadābha (1) 1,180.22
nīlakaṣṣeyavasana (1) 5,154.18
nīlavāsas (5) 1,212.20, 3,19.18, 9,33.17, 9,36.19, 9,54.42
nīlāmbaradhara (1) 12,App6.27
netr (1) 1,App114.49
paraṃtapa (1) 9,59.15
paramātman (1) 13,App16.115
paramāryakarman (1) 9,42.38
pītāmbaradhara (1) 2,App21.775
puruṣavyāghra (1) 13,App16.120
pratāpavat (2) 9,38.33, 9,59.26
prabhu (4) 1,211.7, 9,34.1, 12,326.35 .38
pralambahan (2) 9,46.12, 9,59.15
pravīrahan (1) 9,45.94
praharatām śreṣṭha (1) 9,59.3
bala (14) 2,App1.11, 9,33.9, 9,36.3 .18 .27–28 .36 .57, 9,38.7, 9,42.38, 9,46.28, 9,50.2, 9,53.11, 13,App16.106
baladeva (51) 1,61.91, 1,181.30, 1,183.9, 1,189.31, 1,212.24, 1,App114.9 .21 .42 .52v, 1,213*2092.1, 2,12*153, 2,App6.39 .43, 2,22*255.4, 2,App21.818 .820 .849 .985 .1131 .1332 .1479 .1526, 2,42*406.12, 2,42*415.3, 2,App39.147, 3,13.36, 3,19.18 .28, 3,22.16 .18 .20, 4,App27.11, 5,2.1v, 5,4.3, 5,7.1, 5,47.72, 7,10.8, 8,4.62, 9,34.18, 9,59.1, 9,59*350.2, 13,App14*200.1v, 13,App14.201v .491, 14,15.20, 14,51.23 .44, 14,61.6, 14,65.4, 14,88.4, 14,91*176.1
balabhadra (1) 9,38.33
balavat (1) 9,38.33
balavadbalin (1) 9,59.3
balin (6) 9,34.78, 9,36.20, 9,48.1, 9,53.10, 9,59.7, 12,326*842.4
balinām vara (1) 9,34.10
balinām śreṣṭha (1) 5,88.87
bhagavat (4) 2,App21.1430, 12,326.38, 13,App16.112 .118
(bhagavat) (1) 18,5.20
bhujaṅgama (1) 18,5*23.1
bhūdhara (1) 16,5*24
bhogātman (1) 12,App6.28
matimat (1) 9,46.20
madaraktāntalocana (1) 5,154.18
madotkaṭa (1) 3,19.18
madotsikta (1) 1,212.20
madhupravīra (1) 5,2.13

- mahātejas* (1) 18,5*23.2
mahātman (9) 1,2.225, 9,33.10, 9,34.29, 9,36.55, 9,40.35, 9,42.38, 9,49.65, 9,53.4, 13,App16.109
mahādānānitya (1) 9,40.35
mahādharmasetu (1) 9,40.35
mahānubhāva (1) 9,47.61
mahāprājña (1) 9,46.12
mahābala (13) 1,61.91, 1,App114.42, 2,App21.1526, 5,7.21, 9,33.8, 9,34.18, 9,36.3, 9,38.3, 9,50.51, 9,53.12 .14, 9,59.1, 14,91*176.1
mahābāhu (11) 3,19.18, 3,22.18, 5,154.17, 9,33.10 .16, 9,36.14 .29, 9,40.29, 9,53.26, 9,54.41, 13,App16.110
(mahābāhu) (1) 4,67.20
mahābhāga (1) 1,App114.39
mahāmanas (2) 9,33.12, 9,34.10
mahāyaśas (4) 9,34.12, 9,36.19 .29, 9,40.28
mahāvīrya (1) 3,142.20
mādhava (10) 5,3.4, 5,7.1, 9,36.9 .13, 9,38.21, 9,45.94, 9,48.15, 9,51.25, 9,53.26 .31
mādhavottama (2) 9,45.94, 9,59.1
muśalāyudha (1) 14,58*123.1
musalāyudha (2) 9,35.2, 9,48.6
musalin (1) 12,App6.27
yadunandana (7) 2,App21.861, 9,11.6, 9,34.12, 9,36.38 .56, 9,40.1, 10,9.26
yadupuṅgava (2) 9,53.9 .37
yadupuṅgava (1) 9,53.14
yadupravīra (3) 1,183.5, 9,34.29 .36
yaduvara (1) 9,59.10
yaduśārdūla (1) 9,36.25
yaduśreṣṭha (1) 9,52.16
yadusiṃha (1) 9,51.26
yadūttama (1) 9,34*213
yadūnāṃ pravara (1) 9,48.1
yādava (2) 1,App114.26, 2,40.14
yādavaśreṣṭha (1) 9,53.3
rāma (143) 1,2*104.6, 1,2*157.8, 1,2.222 .225, 1,App67*62, 1,178.10, 1,178*1835.3, 1,197.20, 1,199.4 .50, 1,App114.191, 1,213.23 .34 .36 .49 .56, 1,213*2095.1, 2,13.33, 2,14*167.5, 2,31.15, 2,App21.590 .761 .765 .821 .883 .974 .982 .997 .1077 .1149 .1151 .1358, 2,App21*1361.1, 2,App21.1385 .1419 .1421 .1423 .1430 .1434, 2,40.15, 3,13.119, 3,48.7 .24 .38, 3,118.18 .20, 3,119.4, 3,120.1–4 .8, 3,224.14, 4,36*666.2, 4,67*1148.1, 4,App61*20, 5,1.3, 5,73.2, 5,78.12, 5,88.87, 5,129.7, 5,143.10, 5,154.34, 5,155.37, 7,10.31, 7,App5.28, 7,85.58, 7,172*1442.6,

- 9,11.6, 9,33.2–4 .10–11 .15, 9,34.1 .3–4 .15, 9,34*213, 9,34.31, 9,34*219.2, 9,36.34 .55, 9,38.1 .3, 9,39.30 .32, 9,46.28, 9,47.1, 9,48.9 .15, 9,51.25, 9,52.1 .3v .4, 9,53.4 .15 .18, 9,53*309.1, 9,53.29–30, 9,53*311.3, 9,53*312.1, 9,53.33, 9,54.2–3, 9,54*313.3, 9,54.25, 9,54*317.2, 9,59.3 .17v .22 .27, 10,9.26, 10,12.32, 12,App6.28, 12,326*835.5, 12,326*842.4, 13,14.25, 13,App16.119, 14,58*123.2–3, 16,1.8, 16,2.9, 16,2*8, 16,3.9, 16,4.5 .15 .46, 16,5.1 .6–7 .9 .11, 16,6.10, 16,7.18, 16,8.31, 16,9.7, 17,1.10, 18,5*23.1
- (rāma)* (1) 2,13.39
- rāma?* (5) 3,130.12, 7,9.33, 12,330.37, 12,335.71, 13,135.56
- rohiṇinandana* (1) 7,156.10
- rohiṇīsuta* (2) 7,App5.27, 9,36.10
- rauhiṇeya* (28) 1,183.2–3 .5, 1,App114.33 .35 .180 .268, 2,13.56, 2,App21.1586, 3,120.10, 5,1.4, 5,7.21, 5,154.23, 5,155.36, 7,156.8, 9,33.8 .10 .15, 9,34.10 .14 .22, 9,50.51, 9,53.21 .24, 9,54.23, 9,59.2 .26, 12,App6.28
- lāṅgaladhārin* (1) 13,App16.121
- lāṅgaladhvaṇa* (1) 5,3.4
- lāṅgalin* (9) 1,213.49, 9,36.33 .36, 9,38.2, 9,45.93–94, 9,46.23, 9,48*290.1, 9,54.4
- vanamālin* (7) 1,212.20, 3,119.4, 4,67.20, 7,10.31, 9,48.16, 13,135.73, 14,58*123.2
- vasudevasuta* (2) 2,App21.787, 12,326*842.4
- vasudhādhara* (1) 13,App16.118
- vārṣṇeya* (2) 5,155.36, 10,9.27
- vīpravatsala* (1) 9,38.30
- vībhu* (1) 9,48*290.2
- vīra* (1) 7,10.31
- vṛṣṇipravara* (2) 9,38.21, 9,47.61
- vṛṣṇivīra* (2) 1,App114.28–29
- śatrunibarhaṇa* (1) 9,34.3
- śatruhan* (1) 3,22.18
- śāstr* (1) 1,App114.49
- śāstrajña* (1) 1,App114.49
- śuddhabuddhi* (1) 16,5*24
- śūra* (1) 9,34.14
- śeṣa* (4) 12,326.35 .68, 13,App16.116, 18,5*23.1
- śauri* (1) 5,7.22
- śrīmat* (7) 5,154.18, 9,33.16, 9,34*213, 9,38.23, 9,53.18, 9,54.41, 16,2.10
- śvetānulepana* (4) 2,App21.775, 9,36.18 .36, 9,46.28
- śvetābhraśīkharākāra* (1) 9,59.26
- saṃkarṣaṇa* (47) 1,App67.62, 1,App80.8, 1,177.16, 1,180.18, 1,App103.51

- .205 .214, 1,192*1948, 1,198*1982.1, 1,213*2075.3, 1,213*2078.3 .5,
 2,13.33, 2,App6.42, 2,App21.762 .773 .789 .1437 .1588, 2,40.14,
 2,App42.5, 3,142.20, 4,App4D.17, 4,App4F.19, 5,54.33–34, 5,129.7,
 5,154.14, 6,61.65, 6,62.39, 6,63.10, 7,App3.5, 7,85.91, 10,9.19, 12,47.20,
 12,82.7, 12,200.10, 12,326.35 .38–39 .68, 12,332.16, 13,App3A.467,
 13,135.72, 13,143.37, 14,App4.1662, 16,5*24
sarvalokeśvara (1) 13,App16.110
siṃhakhelagati (1) 5,154.18
sita (1) 9,59.10
sitaprabha (2) 9,33.17, 9,54.42
sitābhṛnicayaprabha (1) 13,App16.105
sīrabhṛt (1) 9,59*355
sīrāyudha (1) 9,48.15
susamāhitātman (1) 9,47.61
hari (1) 13,App16.112
haladhara (7) 1,211.7, 1,213.49, 2,20.34, 9,34.12, 9,36.12, 9,38.23,
 9,59*352.2
haladhṛk (1) 1,App103.23
halabhṛt (3) 2,App21.1417, 9,34.29, 9,49.65
halāyudha (34) 1,178.8, 1,180.17 .22, 1,180*1862.4, 1,212.23, 2,App21*855,
 2,App31.8, 3,180.32, 4,67.20, 5,7.28, 5,154.15 .20 .22, 9,33.2 .6–7,
 9,33*209, 9,34.79, 9,35.1 .52, 9,36.1 .26 .34 .63, 9,38.1 .4 .30, 9,51.24,
 9,52.17, 9,53.4 .12, 9,59.4, 13,135.73, 16,2.10
halin (8) 3,119.4, 5,129.7, 7,10.31, 9,33.12, 9,34*219.2, 12,App6.27,
 13,App16.106, 14,58*123.2

7 English Summary

7.1 Introduction

When looking for literature about the character of Balarāma, one very soon discovers that there are few books or articles that devote more than brief remarks to him: JAISWAL (1967), p. 51–60, JOSHI (1979) and KOKOVA (1987). Yet, even these can only claim to have collected what has been said before. The picture that indologists create of Balarāma has not changed much in the last hundred years: he is mostly considered a combination of a Vṛṣṇi-hero named Baladeva with a Nāga-deity named Saṃkarṣaṇa. He is an agricultural deity (the plough as a weapon) and is fond of wine. Formerly independent, he was later connected with Kṛṣṇa. In the end, he is only a subordinate character within the frame of Kṛṣṇaism, where he plays a minor role as an Avatāra of Viṣṇu and as one of the four *vyūhas*.

These theories of the development of Balarāma are based on a small number of literary and archaeological sources: passages from the Arthaśāstra, the Niddesa and the Mahābhāṣya, three early inscriptions (Bhesnagar, Ghosūṇḍī and Nānāghaṭ) and some statues. None of these sources can be accurately dated. The brevity of the remarks in texts and inscriptions allows no definite conclusions to be drawn about the character of Balarāma. The statues, on the other hand, are not easy to distinguish from statues of Nāgas; they may even have been reinterpreted as Balarāmas at a later time. The earliest source which gives us detailed information about Balarāma is the MBh. Therefore, my research concentrates on this text. While clearing up things within this text, we may come to conclusions which affect the religious history of India as a whole.

To separate Balarāma from his namesakes Rāma Jāmadagni and Rāma Dāśarathi, we must include not only the name but also the surroundings within the definition of our object of research. Balarāma is to be defined as the elder brother of Kṛṣṇa and a member of the Yādava-family. This, however, would exclude the *vyūha* Saṃkarṣaṇa, who has nothing but the name in common with the Baladeva of the Vṛṣṇis. Since I think this character should also be included in our research, we must define Balarāma as one of the Yādavas *or* one of the *vyūhas*. This also leads to a peculiar use of the names of Balarāma in the present dissertation: whenever I talk about Balarāma, I mean the whole range of the definition. If I talk about Baladeva, I mean only the descendant of the Yādavas. On the other hand, Saṃkarṣaṇa is for me the name of the *vyūha*.

With my definition in mind, one can find many passages that mention Balarāma in the MBh; they range from *haladharānuja* as an epithet of Kṛṣṇa to twenty-two chapters of a pilgrimage of Baladeva. All these passages are collected in the index in chapter 6. In my research, however, I have only used those passages which are important as evidence for or against a theory of mine or of other indologists.

The text on which this research is carried out is the Sanskrit-MBh as represented in the Critical Edition compiled by V. S. SUKTHANKAR and his followers. As a working hypothesis, we may assume that the constituted text represents a normative redaction, a text composed at a certain time, which came to dominate the whole written tradition. All available mss. have derived from this text. Accordingly, I will first consider Balarāma inside the constituted text in a kind of synchronic view. In a second stage, I will, with the help of higher textual criticism, try to find traces of a development of the MBh and Balarāma therein in the period before the normative redaction. A third stage will finally turn to the so-called star- and appendix-passages. In my working hypothesis, these represent a development of the written MBh after the normative redaction, including parallel traditions as much as later developments. Only by including these passages in our research will we gain a complete picture of Balarāma in the MBh.

7.2 Balarāma in the Normative Redaction

A bird's eye view of the MBh reveals Balarāma to be a subordinate character in the main story; normally, he appears among Kṛṣṇa's retinue. Only in one case does he show any individuality, as he refuses to take sides in the war between the Kauravas and the Pāṇḍavas and instead departs on a pilgrimage (Tīrthayātrā). On the other hand, Balarāma is completely integrated into the story. His comings and goings are justified in the narrative. The conclusion that Balarāma is a subordinate character is confirmed by the author of the Parvasaṃgrahaparvan (the contents of the MBh), who refers to him only twice, in connection with the destruction of his family and his death.

At the beginning of the MBh, in 1,61 and 1,189, there are two stories which declare the Pāṇḍavas to be incarnations of gods. Both passages also mention the incarnation of Baladeva. 1,61 gives a long list of partial incarnations (*aṃśāvataṛaṇa*) of the heroes of the MBh. Baladeva is regarded as an incarnation of Śeṣa. Many of these incarnations are reflected in the incarnations at the end of the MBh (18,4–5), but Baladeva is not among them. In 1,189, on the other hand, Baladeva originates from a white hair of Nārāyaṇa, while the

Pāṇḍavas are declared to be incarnations of four former and the current Indra. This story is not taken up again in the text; it stands isolated in the MBh.

The first meetings of the Pāṇḍavas with Kṛṣṇa and Baladeva (i.e. the *svayamvara* of Draupadī and the abduction of Subhadrā) show Kṛṣṇa as the undisputed leader of his oligarchic family. Baladeva, though the elder brother, gives only the cues to his statements. During the abduction of Subhadrā, a certain *kāmapāla* proposes war with the Pāṇḍavas. Many indologists have identified this *kāmapāla* with Baladeva. This is not very likely, however, because his statement stands in opposition to the admonitions Baladeva gives immediately beforehand to the warlike Yādavas. Also, Balarāma is not called *kāmapāla* anywhere else in the MBh. In connection with his speech, Baladeva is not mentioned by one of his names, but by a series of epithets, many of which could be considered iconographic. But they are typical for heroes; Arjuna has some similar ones. It is more likely that, in this case, the iconography was shaped after the texts.

Based on the words *madotkaṭa*, *madotsikta*, *madaraktāntalocana* and *kṣība*, many indologists have described Baladeva as being fond of wine. However, the exact meaning of these words within the MBh conveys a different idea; *mada* is used mainly for lustful elephants or for warriors compared with them. The composita with *mada* therefore describe Baladeva as a terrible warrior and not as a person who likes to drink too much. *kṣība* is the only word for drunken, and it is used for Baladeva only twice. Once, it is connected with the Raivataka-fair, where everyone is drunk. The other passage (1,212.20) is more puzzling, but as it stands alone in the MBh, it is not sufficient evidence for Baladeva being a drunkard.

It is striking that Baladeva is very often mentioned in the MBh as his mother's son (*rauhiṇeya*), but almost never as his father's. This may be a question of identification, because Vasudeva has at least four sons, while Rohiṇī has only one. Besides that of their destruction, there are only two stories about the Yādavas in the MBh, both of which are told by Kṛṣṇa. In one, that of the war against the demons of Saubha, Baladeva plays only a minor role. In the other, that of the war against Jarāsaṃdha, he also does so in the first telling (2,13); but in the recapitulation (7,156), he has a fight with Jarāsaṃdha, during which the latter throws his mace against Baladeva, who destroys it with his weapon *sthūṇākaraṇa*. At various points (2,13.33, 5,47.72, 7,10.7–8), his participation in the killing of Kāṃsa is also mentioned. He also bears the name *pralambahan* (9,46.12, 9,59.15), referring to a demon named Pralamba; but these stories are not told in full in the MBh.

In the battle of Kurukṣetra, Baladeva refuses to take sides, and many indologists have tried to explain this by his sympathy for Duryodhana; but a detailed analysis of the passages in which Baladeva states his attitude towards the war (5,1–6, 5,7, 5,154, 9,34 and, indirectly, also 3,119), leads to a different inter-

pretation: Baladeva would like to avoid this fraternal strife and, as this is no longer possible, wants to keep his family out of it. But he does not succeed in this: Kṛṣṇa and Sātyaki join the Pāṇḍavas, while Kṛtavarma goes to the Kauravas. To keep at least himself out of the war, he goes on a pilgrimage. The problem he has is obviously one of conflicting *dharma*s (the same problem as illustrated in the Bhagavadgītā). This is confirmed in 9,59, where, after Bhīma has treacherously beaten Duryodhana, he declares Bhīma to be an unrighteous fighter who has given away the glory of victory by his deed. Kṛṣṇa, on the other hand, justifies Bhīma with elaborate arguments. While Baladeva holds up the *dharma* against all odds, Kṛṣṇa uses it for his own purposes: this is the fundamental difference between Baladeva and Kṛṣṇa.

Baladeva's pilgrimage (Baladeva-Tīrthayātrā) is told in the MBh immediately before the fight between Bhīma and Duryodhana, to which he comes as a spectator. The Tīrthayātrā has three parts. In the first part, Vaiśampāyana (who takes over as narrator during the Tīrthayātrā) describes the preparations. In the second part, Baladeva wanders from Tīrtha to Tīrtha, and Vaiśampāyana relates the legends connected with them to Janamejaya. In the third part, the story of the war is reintroduced, and the legends are now related by bystanders to Baladeva. The dates given in connection with this Tīrthayātrā show a discrepancy with the dates given in connection with the war, the most important inconsistency being between 5,154 and 9,33. Thus, the Tīrthayātrā does not fit into the frame in which it is set. In comparison with the other two Tīrthayātrās (i.e. the Arjuna-Tīrthayātrā 1,205–210 and the Pāṇḍava-Tīrthayātrā 3,90–140), the Baladeva-Tīrthayātrā shows itself to be much more elaborated.

In MBh 16, the end of the Yādavas is told; they kill each other in a club-fight. Baladeva keeps out of the fight, while Kṛṣṇa joins in; thus they form the same opposition as observed in connection with the battle of Kurukṣetra. This is also repeated in their deaths: both die a »death of the Yogin« (*»Tod des Yogin«* – as SCHREINER (1988a) called it), mentally letting go of the world before their actual deaths. But Kṛṣṇa speaks after death to his murderer, the hunter, so he is not freed completely from the world. But this does not affect him: as usual, he makes the *dharma* fit his purposes, while Baladeva keeps inside of *dharma*. The snake that leaves the mouth of the dying Baladeva is obviously intended to be Śeṣa, whose incarnation he is named as in 1,61.

The analysis of the passages about the *vyūhas* Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna and Aniruddha (though this word is never used in the text for these four characters) shows that Saṃkarṣaṇa must be different from Baladeva. Whenever Saṃkarṣaṇa as a *vyūha* is meant, there are epithets like *deva*, *jīva* or *śeṣa* beside the name Saṃkarṣaṇa. The main passages in 12,326 and 12,332 (in the Nārāyaṇīya) show that the centre of the *vyūha*-theory was the passage of the soul, after death, through the sun to Aniruddha, Pradyumna, Saṃkarṣaṇa and finally Vāsudeva. In this connection, *śeṣa* may be not the name of a deity, but

the »rest«, that which is left immediately before the absorption into Vāsudeva. 6,61–64 and 13,143 show a close connection with the Nārāyaṇīya-passages, while 12,47, 12,200 and 13,135 seem to be further removed from them. The *vyūha* Saṃkarṣaṇa is a subordinate phenomenon in the MBh and is restricted to the teachings of Bhīṣma.

Śeṣa is represented in the MBh as bearing on his coils either the world or Viṣṇu representing the world. Apart from being incarnated into Baladeva, he has no connections with the Vṛṣṇi-hero. On the other hand, he has the same function as Saṃkarṣaṇa. Like him, he is the last thing that remains outside of the highest divinity. It is possible that this was the point from which the amalgamation of these characters started.

7.3 Looking Back: Balarāma Before the Normative Redaction

A first step in higher textual criticism is the identification of insertions, which must be distinguished from reworkings. An insertion can be taken out of the text without leaving a gap; a reworking, on the other hand, would create a gap, because the text that was reworked is no longer available. This difference between insertions and reworkings is not a chronological one: they can even take place at the same time. Thus, the reconstruction of an older version by taking out an insertion is always limited to a very narrow area.

In connection with Balarāma, we find several insertions.¹ First of all, there are the passages in 1,176–184 which mention him and Kṛṣṇa as spectators at the *svayamvara* of Draupadī. In 1,189, the story of the five Indras, we can take out the verses concerning the incarnation of Nārāyaṇa's white and black hair. But the story as a whole turns out to be an insertion, too. 6,61–64 (Bhīṣma's teachings to Duryodhana) and 7,155–158 (the lament after the death of Ghaṭotkaca) are also insertions. In MBh 9, one can identify two layers of insertions. The first one includes 9,33, 9,54 and 9,58–59, and brings Baladeva as a spectator to the fight between Bhīma and Duryodhana. But we are not told where he comes from. In the second layer (9,34–53), this question is answered by the insertion of the Tīrthayātrā, where the first and third parts of the Tīrthayātrā most likely only came into existence together with the insertion. This is confirmed by the fact that 5,154–155, the only other place where the Baladeva-Tīrthayātrā is mentioned, turns out to be an insertion, too.

¹ For the reconstructed texts around the proposed insertions, see chapter 3.1.1.1.

Besides these insertions, there are many prominent passages (1,211–213, 2,13, 5,1–7, 16) where no traces of insertions or even reworking can be found. Even MBh 4, which is mostly considered younger, need not necessarily be so, because the Critical Edition shows that it was considerably reworked after the completion of the normative redaction and may therefore give us a wrong impression. Also, the passages declaring Kṛṣṇa to be the highest divinity give us no hint, for as long as we cannot prove in one place that these ideas are definitely younger, this leitmotif is of no use to our research.

In books 3, 12, 13 and the first part of book 1, the structure of the tale is associative. In these surroundings, it is impossible to identify insertions, because the passages stand more or less isolated from each other. 1,61 belongs to an isolated passage 1,58–61 (with an insertion 1,59.7–1,60), in so far as it has its own *phalaśruti*. In MBh 3, no insertions can be found. There are certain contradictions: Gada and Pradyumna, important fighters in the Saubha-war (3,13–23), are also mentioned as participants of the Rājasūya of Yudhiṣṭhira (2,31.15–17), which takes place at the same time. The Saubha-episode seems to be a copy of the fight of Arjuna against the Nivātakavacas (3,165–170). In the frame to the Saubha-episode, the sons of Draupadī go to live with the Pāñcālas, while they have joined the Yādavas in the frame of the Mārkaṇḍeya-episode (3,180 and 3,222–224). Most of the passages in books 12 and 13 are isolated. Prominent among them is the Nārāyaṇīya, which can be divided into two parts: A (12,321–326) and B (12,327–339). OBERLIES (NS, p. 119–138) has identified the *vyūha*-passages in 12,326 as late insertions. They correspond with the passage 12,331–334, which was obviously appended to Nārāyaṇīya A by the same redactor.

To place the passages discussed in chronological order, we must look out for leitmotifs. Saṃkarṣaṇa is, in certain passages, the name of a *vyūha*, while in others it is a name for Baladeva, but these instances are only few. This may point to the fact that the addition of Saṃkarṣaṇa to the names of Baladeva is a later development. In the identification of Arjuna and Kṛṣṇa with the ancient Ṛṣis Nara and Nārāyaṇa, GRÜNENDAHL (NS, p. 197–240) found a leitmotif which spread from the Nārāyaṇīya over the whole MBh. This pair is, in the MBh, certainly younger than the pair of Baladeva and Kṛṣṇa, but has forced the latter into the background. The layer connected with this leitmotif originated from Nārāyaṇīya A and 12,331–334 of Nārāyaṇīya B: I will call it the Pāñcarātra-layer (*Pāñcarātra-Schicht*).² Only after the introduction of the *vyūha*-theory into the MBh did an identification of the *vyūha*-names with certain Vṛṣṇi-heroes occur. Against GRÜNENDAHL, I believe that Vāsudeva and Pradyumna were already names of Vṛṣṇi-heroes previously, and were identified because of

2 See chapter 3.3 for a diagram of all the relevant passages ordered according to the layers they belong to.

their identical names. This identification is reflected in a second layer, which originated at the same time as the completion of Nārāyaṇīya B and spread, in its turn, over the MBh, trying to connect certain points of the main story with the theories of the Nārāyaṇīya. I call this the Nārāyaṇīya-B-layer (*Nārāyaṇīya-B-Schicht*).

1,61, the story about the partial incarnations, may belong to the Nārāyaṇīya-B-layer, because it is closely connected with the frame-story of the MBh, which, in its turn, is connected with the Nārāyaṇīya-B-layer. I would postulate the following development: after Saṃkarṣaṇa (also called *śeṣa*) came to be connected with Baladeva, Śeṣa was made the one who incarnates himself as Baladeva. 1,189 and, in particular, the insertion about the hair-incarnation cannot be placed within this system.

The Tīrthayātrā contains almost all the names and epithets of Baladeva, but not the name Saṃkarṣaṇa. Therefore, I think it likely that this text belongs to a time before the Nārāyaṇīya-layers. The same is then to be said of the other passages in book 9 and 5,1–7, because they do not yet mention the Tīrthayātrā, and therefore represent an earlier stage of the story. OBERLIES (1995) and (1996) has compared the Pāṇḍava-Tīrthayātrā with the Baladeva-Tīrthayātrā and the Arjuna-Tīrthayātrā. He associates them with a vedic ritual called Sarasvatīsattra. This is a journey up the river Sarasvatī, which is reproduced exactly in the Baladeva-Tīrthayātrā, but not in the other two. I therefore think it likely that the Baladeva-Tīrthayātrā is the oldest of its kind in the MBh. We may postulate a development in three stages: at first, Baladeva only refused to take sides in the war; in a second stage, he came to the fight at the end; and in a third stage, the Baladeva-Tīrthayātrā was added. From the epithets of Baladeva in the Tīrthayātrā, one can conclude that all his important features were already present at that time; the Nārāyaṇīya-layers only added the *vyūha*-theory.

With the Bhārgava-layer (*Bhārgava-Schicht*, reconstructed by SUKTHANKAR (1936b)), Balarāma has nothing in common. The Bhārgava-layer is clearly a brahmanical layer. Since it started the construction of books 12 and 13, it must precede the Nārāyaṇīya-layers. Baladeva as a Kṣatriya-character, mostly used to illustrate Kṣatriya-problems, belongs to a pre-brahmanical layer. The Baladeva-Tīrthayātrā, which encourages gifts to Brahmins, is already under brahmanical influence, but precedes the Bhārgava-layer, because the Bhārgavas are not mentioned in it and the younger Pāṇḍava-Tīrthayātrā has a strong Bhārgava-influence. A Śivaitic layer, on the other hand, cannot be reconstructed, because Śivaism and Viṣṇuism are in continuous dialogue in the development of the MBh. Neither are there any Śivaitic texts concerned with Balarāma. This analysis of the MBh shows a rich history of ideas; but a textual history, on the other hand, is difficult to reconstruct. Older versions can be seen only as glimpses, and an older MBh as a continuous text is beyond our reach.

7.4 Looking Forward: Balarāma in the Appendix-Passages

(It is not possible to reproduce the summaries of the analysed texts here. For the detailed contents of the passages discussed, please refer to the German version or the Sanskrit original.)

I will now discuss the star- and appendix-passages concerning Balarāma, to show how this character developed after the completion of the normative redaction. Besides later additions, one can also find, among these passages, parallel traditions, which already existed earlier but were not included in the normative redaction. They can be identified with the help of loose cross references, but only if the events referred to belong to the main narrative of the text. I found one such reference in 3,79.27, where we are told that Arjuna defeated the Yādavas after the abduction of Subhadrā; this is not told in the normative redaction. Yet, all mss. collected among the siglum S insert into 1,212 1,App114, which turns out to be a fragment of a different version of the story. Here, Arjuna does indeed defeat the Yādavas, so the passage is a representative of a parallel tradition. Other loose cross references connected with Balarāma do not lead to parallel traditions.

So far, we know nothing about the development of the MBh after the normative redaction; there may even have been later redactions covering only parts of the tradition. To sort their mss. for the edition, SUKTHANKAR and his followers used what GRÜNENDAHL (1993b) called the premise of scripts (*Schriftartenprämissen*). GRÜNENDAHL showed that this idea, namely that all mss. written in a certain script belong together, is not tenable, but it may still be useful as a first criterion. It is difficult to identify mss.-traditions covering more than one book, since the mss. are listed separately for each book, and many mss. do not contain the whole MBh.

Among the appendix-passages, we find some that are missing only in a few mss.; 1,App80 is one of these. It is only missing in Ś₁, K₀₋₃ and Ñ₄, a peculiarity it shares with 1,App63, 1,App75, 1,App81 and 1,App85. Therefore, it seems likely that Ś₁, K₀₋₃ and Ñ₄ constitute one version. If this is the case, it seems possible that these passages once belonged to the normative redaction and were lost in transmission. This would overthrow one basic theory of the editors of the Critical Edition, namely that the shortest text is the oldest, but it may bring us closer to the text of the normative redaction. Two other passages, 2,App1 and 7,App5, seem at first glance to belong to the same category, but a detailed analysis of their transmission in the mss. shows that they are more likely later additions.

There are many passages which are transmitted in almost all the mss. of the southern recension. Two of these, 2,App6 and 2,App21, introduce Kṛṣṇa's childhood *in extenso* into the MBh. The source of this text may have been the Harivaṃśa. 13,App3A takes up, though with certain differences, the ideas

contained in the Nārāyaṇīya and 6,61–64 with Suparṇa as devotee. 14,App4, as a self-declared Bhāgavata-text, relates the *vyūha*-theory as typical of the Pāñcarātrikas. Parts of this passage are also transmitted in the Viṣṇudharmāḥ, and even as a separate text in northern India. This shows the relativity of the terms »northern« or »southern« recension. 1,App103 gives a parallel version of Kṛṣṇa's and Baladeva's acts during the *svayaṃvara* of Draupadī. They seem not to have been present at the contest, being informed of the outcome only afterwards. 7,App3 claims that even Baladeva fought on Kurukṣetra; yet I do not think this is a parallel version, but an error produced by an over-zealous redactor. Many of these passages obviously stem from different hands. Since there is great agreement among the southern mss., it seems likely to me that the southern recension had a normative redaction of its own.

In the Balarāma-passages, it is impossible to find separate versions within the southern recension. Only in book 12 do mss. T, G_{1-3,6} and D₇ seem to form a separate version. Some insertions into these mss. (all into the text of 12,326) produce a classical list of the ten Avatāras of Viṣṇu; among them, for the first time in the context of the MBh, Baladeva occurs.

It is not easy to decide which passages should be allowed to stand for the northern recension as a whole, since the transmission of all the passages differs slightly, and so it seems very likely that the northern recension never went through a normative redaction of its own. Two long passages, 13,App14 and 13,App16, show Baladeva as a Nāga-deity identified with Śeṣa/Ananta, which is obviously a later northern development. 13,App16 uses the vocabulary and the ideas of the Pāñcarātra-layer. Kṛṣṇa/Viṣṇu and Baladeva/Śeṣa are referred to, as are Kṛṣṇa/Nārāyaṇa and Arjuna/Nara in those passages.

For Balarāma, I cannot identify any version within the northern recension. The mss. have almost nothing to add to his character. Only 9,54*313 has him praise Samantapañcaka, where a slain warrior comes directly into heaven. This is in agreement with earlier statements made by some Ṛṣis in the third part of the Baladeva-Tīrthayātrā.

The Devanāgarī-mss. are considered by the editors of the Critical Edition to be intermediaries between the various recensions, because Devanāgarī could be read everywhere in India; but with the Durgāstava (4,App4), they also show traces of a tradition of their own. In 1,213*2092 (transmitted only in D₄) Baladeva is, for the first time in the MBh, described as a drunkard. This is obviously a late development.

7.5 Conclusions

My research has revealed Balarāma to be a combination of a Vṛṣṇi-hero, the elder brother of Kṛṣṇa, and Saṃkarṣaṇa, one of the four *vyūhas*. We have, in the early stages, no evidence of an independent deity Balarāma, nor of a drunkard or Nāga-deity of this name: these features turn out to be later developments within the northern recension of the MBh; in the southern recension, there are no traces of any identification of Baladeva with Saṃkarṣaṇa.

A next step for further research in this matter would be to analyse and date the other sources (texts, inscriptions, statues) anew. Only by dating the archaeological sources may we derive dates for our textual history. But we must not forget that this is only the textual history of the MBh; we do not know enough of the MBh and its transmission in the early stages to draw definite conclusions. In comparison with the Purāṇas, we can see that the main features of the character of Balarāma (i.e. his deeds as one of the Yādavas and the *vyūha*-theory) must have developed outside our text.

Nevertheless the MBh is still an important source for the study of Balarāma, not only because it is the only one in certain cases, but also because it is a seismographic instrument that recorded the trends it encountered during its development. Some of Balarāma's features, like his attitude to the Kurukṣetra war, must even have been developed within the MBh. Thus, we can use these conclusions to rethink many parts of MBh textual history and the history of Viṣṇuism.

8 Bibliographie der verwendeten Literatur

8.1 Mahābhārata (Ausgaben, Kommentare, Übersetzungen)

- CE: *The Mahābhārata for the first time critically edited* / Sukthankar, Vishnu S. ; Belvalkar, S. K. ; Vaidya, P. L. ; [et al.] [ed.]. – Poona, 1933–1966.
- GANGULI/ROY: *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa translated into English prose* / Ganguli, Kesari Mohan [tr.] ; Roy, Pratap Chandra [ed.]. – Calcutta, 1889–1896.
- Kumbhakonam-Edition: *Śrīmān Mahābhāratam : According to southern recension : Based on the South Indian texts with footnotes and readings* / Krishnacharya, T. R. ; Vyasacharya, T. R. [ed.]. – Third edition: Delhi, 1988. – (Sri Garib Dass Oriental Series ; 67).
- Nilakaṇṭha: *Mahābhāratam with the commentary of Nilakaṇṭha* / Nilakaṇṭha [comm.]. – Poona, 1929–1933.

8.2 Weitere Sanskrit-Literatur (Textausgaben)

- Arthaśāstra: Kauṭilya: *The Kauṭīlyā Arthaśāstra : Part I : A critical edition with a glossary* / Kangle, R. P. [ed.]. – Reprint: Delhi [etc.], 1986.
- Bhāgavatapurāṇa: *Bhāgavata Purāṇa of Kṛṣṇa Dwaipāyana Vyāsa : With Sanskrit Commentary Bhāvārthabodhinī of Śrīdhara Svāmīn* / Shastri, J. L. [ed.]. – Delhi [etc.], 1983.
- Bhāsa: Ūrubhaṅga: *Bhāsa: Plays ascribed to Bhāsa : Original thirteen texts in Devanāgarī : Critically edited* / Devadhar, C. R. [ed.]. – 2nd ed.: Poona, 1951. – (Poona Oriental Series ; 54).
- Brahmapurāṇa siehe SCHREINER/SÖHNEN (1987) unter Sekundärliteratur.
- Brhatkathāślokaśaṃgraha: Budhasvāmīn: *Brhatkathā Ślokaśaṃgraha* / Poddar, Ram Prakash ; Sinha, Neelima [ed.]. – Varanasi, 1986. – (Prācyabhāratī Series ; 21).
- Jaiminīyabrāhmaṇa: *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl : Text, Übersetzung, Indices* / Caland, W. [ed.]. – Neudruck der Ausgabe von 1919: Wiesbaden, 1970. – (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam : Afdeeling Letterkunde ; 1 : Nieuwe Reeks ; 19, 4).
- Mahābhāṣya: Patanjali: *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patanjali* / Kielhorn, F. [ed.]. – Second edition revised: Bombay [etc.], 1892–1970 (teilweise als Reprint).

- Mahāniddesa: *Mahāniddesa* / La Vallée Poussin, L. de ; Thomas, E. J. [ed.]. – Reprint: London, 1978. – (Pali Text Society : Text Series ; 76 + 77).
- Nilamatapurāṇa: *Nilamata or teachings of Nīla : Sanskrit text with critical notes* / Vreese, K. de [ed.]. – Leiden, 1936.
- Taittirīyasamhitā: »Die Taittirīya-Samhitā.« / Weber, Albrecht [ed.] In: *Indische Studien : Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums* 11 (1871); 12 (1872).
- Viṣṇupurāṇa: *Śrīśrīviṣṇupurāṇa : Mūla śloka aura hindī-anuvādasahita* / Munilāla Gupta [tr.]. – Bārahavām saṃskaraṇa: Gorakhpura, [1988] = V.S. 2045.

8.3 Lexika, Nachschlagewerke

- MW: Monier-Williams, Monier: *A Sanskrit-English dictionary : Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages : New edition, greatly enlarged and improved* / Leumann, E. ; Cappeller, C. ; [et al.] [collab.]. – Repr.: Madras [etc.], 1987.
- MYLIUS: Mylius, Klaus: *Wörterbuch Sanskrit-Deutsch*. – 3., durchgesehene Auflage: Leipzig, 1987.
- Purāṇa-Bibliographie: *Epic and Purāṇic bibliography (up to 1985) : Annotated and with indexes* / Stietencron, Heinrich von ; [et al.] [ed.]. – Wiesbaden, 1992. – (Purāṇa Research Publications, Tübingen ; 3).
- PW: Böhtlingk, Otto ; Roth, Rudolph: *Sanskrit-Wörterbuch*. – Neudruck der Ausgabe St. Petersburg 1855–1875: Osnabrück [etc.], 1966.

8.4 Sekundärliteratur

- AGRAWALA (1954): Agrawala, Ratna Chandra: »Kṛṣṇa and Balarāma in Rājasthāna sculptures and epigraphs.« In: *The Indian historical quarterly* 30 (1954), S. 339–353.
- AGRAWALA (1955a): Agrawala, Ratna Chandra: »Kurukṣetra in the later Sanskrit literature.« In: *The Indian historical quarterly* 31 (1955), S. 1–31.
- AGRAWALA (1955b): Agrawala, Ratna Chandra: »Early history and archaeology of Kurukṣetra and Ambala Division.« In: *The Indian historical quarterly* 31 (1955), S. 293–322; 32 (1956), S. 15–35.
- AGRAWALA (1956): Agrawala, V. S.: »The Mahābhārata : A cultural commentary.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 37 (1956), S. 1–26.

- APTE (1990): *The age of imperial unity* / Majumdar, R. C. [gen. ed.] ; Pusalker, A. D. ; Majumdar, A. K. [ass. ed.]. – 6th edition: Bombay, 1990. – (The History and Culture of the Indian People ; 2).
- BAI/ZYDENBOS (1991): Bai, B. N. Sumitra ; Zydenbos, Robert J.: »The Jaina Mahābhārata.« In: *Essays on the Mahābhārata* / Sharma, Arvind [ed.]. – Leiden [etc.], 1991, S. 251–273. – (Brill's Indological Library ; 1).
- BEDÉKAR (1969): Bedekar, V. M.: »Principles of Mahābhārata textual criticism : The need for restatement.« In: *Purāṇa* 11 (1969), S. 210–228.
- BELIER (1991): Belier, Wouter W.: *Decayed gods : Origin and development of Georges Dumézil's »idéologie tripartite«*. – Leiden [etc.], 1991. – (Studies in Greek and Roman Religion ; 7).
- BELVALKAR (1944): Belvalkar, S. K.: »Some interesting problems in Mahābhārata text-transmission.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 25 (1944), S. 82–87.
- BHANDARKAR (1893): Bhandarkar, R. G.: »The latest limit of the date of the origin of the conception of the ten Avatars of Vishnu and of the widow marriage text.« In: *Transactions of the ninth international congress of orientologists : Held in London, 5th to 12th September 1892 : Vol. I : Indian and Aryan sections* / Morgan, E. Delmar [ed.]. – London, 1893, S. 425–427.
- BHANDARKAR (1913): Bhandarkar, R. G.: *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems*. – Strassburg, 1913. – (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde ; 3, 6).
- BHATTACHARJI (1988): Bhattacharji, Sukumari: *The Indian theogony : A comparative study of Indian mythology : From the Vedas to the Purāṇas*. – Delhi [etc.], 1988.
- BHATTACHARJI (1993): Bhattacharji, S.: »Social pressures behind the Bhārgava interpolation of the Mahābhārata.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 72–73 (1991–92 [publ.: 1993]), S. 469–482.
- BHATTACHARYYA (1988): *The classical age* / Majumdar, R. C. [gen. ed.]. – Fourth edition: Bombay, 1988. – (The History and Culture of the Indian People ; 3).
- BIARDEAU (1968): Biardeau, Madeleine: »Some more considerations about textual criticism.« In: *Purāṇa* 10 (1968), S. 115–123.
- BIARDEAU (1970a): Biardeau, Madeleine: »Letter to the editor.« In: *Purāṇa* 12 (1970), S. 180–181.
- BIARDEAU (1970b): Biardeau, Madeleine: »The story of Arjuna Kārtavīrya without reconstruction.« In: *Purāṇa* 12 (1970), S. 286–303.
- BIARDEAU (1981): Biardeau, Madeleine: *Études de mythologie hindoue : Tome I : Cosmogonies purāṇiques*. – Paris, 1981. – (Publications de l'École Française d'Extrême Orient ; 128).
- BIARDEAU (1985): *Le Mahābhārata : Livres I à V : Extraits traduits du sanscrit* / Péterfalvi, Jean-Michel [tr.] ; Biardeau, Madeleine [intr., comm.]. – Paris, 1985.

- BIARDEAU (1986): *Le Mahābhārata : Livres VI à XVIII : Extraits traduits du sanscrit* / Péterfalvi, Jean-Michel [tr.] ; Biardeau, Madeleine [comm.]. – Paris, 1986.
- BIARDEAU (1991): Biardeau, Madeleine: »Nara et Nārāyaṇa.« In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 35 (1991), S. 75–108.
- BIARDEAU (1994): Biardeau, Madeleine: *Études de mythologie hindoue : II : Bhakti et avatāra*. – Pondichéry, 1994. – (Publications de l'École Française d'Extrême Orient ; 171).
- BOCK (1987): Bock, Andreas: »Die Madhu-Kaiṭabha-Episode und ihre Bearbeitung in der Anonymliteratur des Pāñcarātra.« In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 137 (1987), S. 78–109.
- BOCK-RAMING (1992): Bock-Raming, Andreas: »Philologische und geistesgeschichtliche Bemerkungen zu Mahābhārata 12.326.17–46.« In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 142 (1992), S. 321–333.
- BRINKHAUS (1992): Brinkhaus, Horst: »Early developmental stages of the viṣṇuprādurbhāva lists.« In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* : 36 (1992) : *Supplement : Proceedings of the VIIIth World Sanskrit Conference : Vienna 1990*. – Wien, 1993, S. 101–110.
- BROCKINGTON (1984): Brockington, J. L.: *Righteous Rāma : The evolution of an epic*. – Delhi [etc.], 1984.
- BROCKINGTON (1998): Brockington, John: *The Sanskrit epics*. – Leiden [etc.], 1998. – (Handbuch der Orientalistik : Zweite Abteilung : Indien ; 12).
- CUNNINGHAM (1963): Cunningham, Alexander: *The ancient geography of India : I : The Buddhist period : Including the campaigns of Alexander and the travels of Hwen-Thsang*. – Varanasi, 1963.
- DANDEKAR (1975): Dandekar, R. N.: »The beginnings of Vaiṣṇavism.« In: *Indologica Taurinensia* 3–4 (1975–76), S. 169–186.
- DANDEKAR (1979): Dandekar, R. N.: »Vaiṣṇavism and Śaivism.« In: *Select writings : 2 : Insights into Hinduism*. – Delhi, 1979, S. 229–319.
- DANDEKAR (1981a): Dandekar, R. N.: »The Mahābhārata : Origin and growth.« In: *Select writings 3 : Exercises in Indology*. – Delhi, 1981, S. 262–291.
- DANDEKAR (1981b): Dandekar, R. N.: »The Mahābhārata and its critical edition.« In: *Select writings 3 : Exercises in Indology*. – Delhi, 1981, S. 292–310.
- DANGE (1965): Dange, Sindhu S.: »Śeṣa : The cosmic serpent.« In: *Purāṇa* 7 (1965), S. 144–149.
- DEBRUNNER (1954): Debrunner, Albert: *Altindische Grammatik : Band II, 2 : Die Nominalsuffixe*. – Göttingen, 1954.
- DEGLURKAR (1991): Deglurkar, G. B.: »Balarama as Dhenukantaka from Mandhal.« In: *Pathways to literature, art and archaeology : Pt. Gopal Narayan Bahura felicitation volume : Volume II* / Singh, Chandramani ; Vashishtha, Neelima [ed.]. – Jaipur, 1991, S. 197–199, Abb. 25.

- DUMÉZIL (1968): Dumézil, Georges: *Mythe et épopée : L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. – [Paris], 1968 [cop.]. – (Bibliothèque des Sciences Humaines).
- DUMÉZIL (1971): Dumézil, Georges: *Mythe et épopée : Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*. – [Paris], 1971 [cop.]. – (Bibliothèque des Sciences Humaines).
- DUNHAM (1991): Dunham, John: »Manuscripts used in the Critical Edition of the Mahābhārata : A survey and discussion.« In: *Essays on the Mahābhārata / Sharma, Arvind* [ed.]. – Leiden [etc.], 1991, S. 1–18. – (Brill's Indological Library ; 1).
- DWIVEDI (1975): Dwivedi, R. K.: »The Sarasvatī complex in the Mahābhārata.« In: *K. C. Chattopādhyāya memorial volume*. – Allahabad, 1975, S. 159–175.
- ECK (1981): Eck, Diana L.: »India's Tīrthas : »Crossings« in sacred geography.« In: *History of religions : An international journal for comparative historical studies* 20 (1980–81), S. 323–344.
- FILLIOZAT (1973): Filliozat, Jean: »Représentations de Vāsudeva et Saṃkarṣaṇa au IIe siècle avant J.C.« In: *Arts asiatiques* 26 (1973), S. 113–123 ; III.
- FOSSE (1997): Fosse, Lars Martin: *The crux of chronology in Sanskrit literature : Statistics and indology : A study of method*. – Oslo, 1997. – (Acta Humaniora ; 21).
- GAIL (1969): Gail, Adalbert J.: »Buddha als Avatāra Viṣṇus im Spiegel der Purāṇas.« In: *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg : Vorträge : Teil 3 / Voigt, Wolfgang* [ed.]. – Wiesbaden, 1969, S. 917–923. – (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft : Supplementa ; 1).
- GOLDMAN (1977): Goldman, Robert P.: *Gods, priests, and warriors : The Bhṛguś of the Mahābhārata*. – New York, 1977. – (Studies in Oriental Culture ; 12).
- GONDA (1954): Gonda, J.: *Aspects of early Viṣṇuism*. – Utrecht, 1954.
- GONDA (1963): Gonda, Jan: *Die Religionen Indiens : II : Der jüngere Hinduismus*. – Stuttgart, 1963. – (Die Religionen der Menschheit ; 12).
- GONDA (1976): Gonda, J.: *Viṣṇuism and Śivaism : A comparison*. – New Delhi, 1976.
- GONDA (1978): Gonda, Jan: *Die Religionen Indiens : I : Veda und älterer Hinduismus*. – Zweite, überarbeitete und ergänzte Auflage: Stuttgart [etc.], 1978. – (Die Religionen der Menschheit ; 11).
- GOSWAMI (1954): Goswami, Kunja Govinda: »Vaiṣṇavism.« In: *The Indian historical quarterly* 30 (1954), S. 354–373; 31 (1955), S. 109–133.
- GRÜNENDAHL (1983): *Viṣṇudharmāḥ : Precepts for the worship of Viṣṇu : Part 1 : Adhyāyas 1–43* / Grünendahl, Reinhold [ed.]. – Wiesbaden, 1983.
- GRÜNENDAHL (1984): *Viṣṇudharmāḥ : Precepts for the worship of Viṣṇu : Part 2 : Adhyāyas 44–81* / Grünendahl, Reinhold [ed.]. – Wiesbaden, 1984.

- GRÜNENDAHL (1989): *Viṣṇudharmāḥ : Precepts for the worship of Viṣṇu : Part 3 : Adhyāyas 82–105 : With a pāda-index of adhyāyas 1–105* / Grünendahl, Reinhold [ed.]. – Wiesbaden, 1989.
- GRÜNENDAHL (1993a): Grünendahl, Reinhold: »Zu den beiden Gandhamādana-Episoden des Āraṇyakaparvan.« In: *Studien zur Indologie und Iranistik* 18 (1993), S. 103–138.
- GRÜNENDAHL (1993b): Grünendahl, Reinhold: »Zur Klassifizierung von Mahābhārata-Handschriften.« In: *Studien zur Indologie und Buddhismuskunde : Festgabe des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde für Professor Dr. Heinz Bechert zum 60. Geburtstag am 26. Juni 1992* / Grünendahl, Reinhold ; Hartmann, Jens-Uwe ; Kieffer-Pülz, Petra [ed.]. – Bonn, 1993, S. 101–130.
- GUPTA (1989): Gupta, Parameshwari Lal: »Early coins of Mathura region.« In: *Mathurā : The cultural heritage*. – New Delhi, 1989, S. 124–139, 11 Abb.
- HACKER (1978): Hacker, Paul: »Purāṇen und Geschichte des Hinduismus : Methodologische, programmatische und geistesgeschichtliche Bemerkungen.« In: *Kleine Schriften* / Schmithausen, Lambert [ed.]. – Wiesbaden, 1978, S. 1–7. – (Glasenapp-Stiftung ; 15).
- HÄRTEL (1983): Härtel, Herbert: »Zur Typologie einer Kaschmir-Skulptur.« In: *Einblicke – Einsichten – Aussichten : Aus der Arbeit der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz in Berlin*. – Berlin, 1983, S. 95–115 : Ill. - (Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz : Sonderband ; 1).
- HÄRTEL (1987): Härtel, Herbert: »Archaeological evidence on the early Vāsudeva worship.« In: *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata* / Gnoli, G. ; Lanciotti, L. [ed.]. – Roma, 1987, S. 573–587, 10 Abb. - (Serie Orientale Roma ; 56, 2).
- HILLEBRANDT (1901): Hillebrandt, Alfred: *Ritualliteratur : Vedische Opfer und Zauber*. – Strassburg, 1901. – (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde ; 3, 2).
- HILTEBEITEL (1989): Hiltebeitel, Alf: »Kṛṣṇa at Mathurā.« In: *Mathurā : The cultural heritage*. – New Delhi, 1989, S. 93–102.
- HILTEBEITEL (1990): Hiltebeitel, Alf: *The ritual of battle : Krishna in the Mahābhārata*. – Albany, 1990. – (SUNY Series in Hinduism).
- HILTEBEITEL (1991): Hiltebeitel, Alf: »Two Kṛṣṇas, three Kṛṣṇas, four Kṛṣṇas, more Kṛṣṇas : Dark interactions in the Mahābhārata.« In: *Essays on the Mahābhārata* / Sharma, Arvind [ed.]. – Leiden [etc.], 1991, S. 101–109. – (Brill's Indological Library ; 1).
- HOLTZMANN (1892): Holtzmann, Adolf: *Das Mahābhārata und seine Theile : Erster Band : Zur Geschichte und Kritik des Mahābhārata*. – Kiel, 1892.
- HOLTZMANN (1893): Holtzmann, Adolf: *Das Mahābhārata und seine Theile : Zweiter Band : Die Theile des Gedichtes : Die neunzehn Bücher des Mahābhārata*. – Kiel, 1893.

- HOPKINS (1888): Hopkins, Edward W.: »The social and military position of the ruling caste in ancient India, as represented by the Sanskrit epic.« In: *Journal of the American Oriental Society* 13 (1888), S. 57–376.
- HOPKINS (1903): Hopkins, E. Washburn: »Epic chronology.« In: *Journal of the American Oriental Society* 24 (1903), S. 7–56.
- HOPKINS (1915): Hopkins, E. Washburn: *Epic Mythology*. – Strassburg, 1915. – (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde ; 3, 1, B).
- HOPKINS (1978): Hopkins, E. Washburn: *The great epic of India : Its character and origin*. – Reprinted: Calcutta, 1978.
- HORSCH (1966): Horsch, Paul: *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*. – Bern, 1966.
- INGALLS (1991): Ingalls, Daniel H. H. ; Ingalls, Daniel H. H. Jr.: »The Mahābhārata : Stylistic study, computer analysis and concordance.« In: *Essays on the Mahābhārata* / Sharma, Arvind [ed.]. – Leiden [etc.], 1991, S. 19–56. – (Brill's Indological Library ; 1).
- JACOBI (1888): Jacobi, Hermann: »Die Jaina Legende von dem Untergange Dvāravatī's und von dem Tode Kṛiṣṇa's.« In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42 (1888), S. 493–529.
- JACOBI (1893): Jacobi, Hermann: *Das Rāmāyaṇa : Geschichte und Inhalt nebst Concordanz der gedruckten Recensionen*. – Bonn, 1893.
- JACOBI (1970): Jacobi, Hermann: »Über Viṣṇu-Nārāyaṇa-Vāsudeva.« In: *Kleine Schriften : Teil 2* / Kölver, Bernhard [ed.]. – Wiesbaden, 1970, S. 872–881. – (Glasenapp-Stiftung ; 4).
- JACOBI (1980): Jacobi, Hermann: *Mahābhārata : Inhaltsangabe, Index und Konkordanz der Kalkuttaer und Bombayer Ausgaben*. – Nachdruck: Hildesheim [etc.], 1980.
- JAISWAL (1967): Jaiswal, Suvira: *The origin and development of Vaiṣṇavism : Vaiṣṇavism from 200 B.C. to A.D. 500*. – Delhi, 1967.
- JAISWAL (1969): Jaiswal, Suvira: »The worship of Saṅkarṣaṇa-Baladeva.« In: *Proceedings of the twenty-sixth International Congress of Orientalists : New Delhi : January 4–10, 1964 : Volume III : Part I*. – Poona, 1969, S. 379–384.
- JANI (1990): Jani, A. N.: »The Mahābhārata as an organic growth of the oral literary tradition in ancient India.« In: *The Mahābhārata revisited : Papers presented at the International Seminar on the Mahābhārata organized by the Sahitya Akademi at New Delhi on February 17–20, 1987* / Dandekar, R. N. [ed.]. – New Delhi, 1990, S. 71–85.
- JAYASWAL (1921): Jayaswal, K. P.: »The Ghosundi stone inscription.« In: *Epigraphia Indica* 16 (1921–22), S. 25–27.
- JOSHI (1979): Joshi, N. P.: *Iconography of Balarāma*. – New Delhi, 1979.
- KALYANOV (1984): Kalyanov, V. I.: »On the military code of honour in the Mahābhārata.« In: *Amṛtadhārā : Professor R. N. Dandekar felicitation volume* / Joshi, S. D. [ed.]. – Delhi, 1984, S. 187–194.

- KANE (1953): Kane, Pandurang Vaman: *History of Dharmaśāstra (Ancient and mediaeval religious and civil law in India) : Vol. IV (Pātaka, Prāyaścitta, Karmavipāka, Antyeṣṭi, Āśauca, Śuddhi, Śrāddha and Tīrthayātrā)*. – Poona, 1953. – (Government Oriental Series ; Class B, 6).
- KANGLE (1986): Kauṭilya: *The Kauṭilīya Arthaśāstra : Part II : An English translation with critical and explanatory notes* / Kangle, R. P. [tr.]. – Reprint: Delhi [etc.], 1986.
- KARMARKAR (1938): Karmarkar, A. P.: »Dr. V. S. Sukthankar's theory of the Bhṛguisation of the original Bhārata and the light it throws on the Dravidian problem.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 20 (1938–39), S. 21–24.
- KATZ (1989): Katz, Ruth Cecily: *Arjuna in the Mahabharata : Where Krishna is, there is victory*. – Columbia, South Carolina, 1989. – (Studies in Comparative Religion).
- KIRFEL (1927): Kirfel, Willibald: *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa : Versuch einer Textgeschichte*. – Leiden, 1927.
- KIRFEL (1976): Kirfel, Willibald: »Kṛṣṇa's Jugendgeschichte in den Purāṇa.« In: *Kleine Schriften* / Birwé, Robert [ed.]. – Wiesbaden, 1976, S. 50–68. – (Glasenapp-Stiftung ; 11).
- KOKOVA (1987): Kokova, Ju. G.: »Balarāma in the epics and the Purāṇas (Russisch).« In: *Literatura i kul'tura drevnej i srednevekovoj indii*. – Moskva, 1987, S. 88–96.
- KOKOVA (1995): Kokova, Yu. G.: »Baladeva's pilgrimage (Russisch).« In: *Śthāpakaśrāddham : Professor G. A. Zograph commemorative volume* / Gurov, N. V. ; Vasil'kov, Ya. V. [ed.]. – St. Petersburg, 1995, S. 269–283.
- KONOW (1920): Konow, Sten: *Das indische Drama*. – Berlin [etc.], 1920. – (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde ; 2, 2, D).
- KOSAMBI (1964): Kosambi, D. D.: »The autochthonous element in the Mahābhārata.« In: *Journal of the American Oriental Society* 84 (1964), S. 31–44.
- KRICK (1982): Krick, Hertha: *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)* / Oberhammer, Gerhard [ed.]. – Wien, 1982. – (Österreichische Akademie der Wissenschaften : Philosophisch-historische Klasse : Sitzungsberichte ; 399 = Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens ; 16).
- KUIPER (1961): Kuiper, F. B. J.: »Some observations on Dumézil's theory (with reference to Prof. Frye's article).« In: *Numen : International review for the history of religions* 8 (1961), S. 34–45.
- LEAVITT (1991): Leavitt, John: »Himalayan variations of an epic theme.« In: *Essays on the Mahābhārata* / Sharma, Arvind [ed.]. – Leiden [etc.], 1991, S. 444–474. – (Brill's Indological Library ; 1).
- LÜDERS (1901): Lüders, Heinrich: *Über die Grantharecension des Mahābhārata : Epische Studien I*. – Berlin, 1901. – (Abhandlungen der Königlichen

- Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen : Philologisch-Historische Klasse ; Neue Folge, 4, 6).
- MAAS (1957): Maas, Paul: *Textkritik*. – 3., verbesserte und vermehrte Auflage: Leipzig, 1957.
- MALINAR (1996): Malinar, Angelika: *Rājavidyā : Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht : Studien zur Bhagavadgītā*. – Wiesbaden, 1996. – (Purāṇa Research Publications, Tübingen ; 5).
- MANGELS (1994): Mangels, Annette: *Zur Erzähltechnik im Mahābhārata*. – Hamburg, 1994.
- MATILAL (1991): Matilal, Bimal Krishna: »Kṛṣṇa : In defence of a devious divinity.« In: *Essays on the Mahābhārata* / Sharma, Arvind [ed.]. – Leiden [etc.], 1991, S. 401–418. – (Brill's Indological Library ; 1).
- MEHTA (1965): »[Zusammenfassung von] Mahesh Mehta: Some text-critical problems in the 'Suparṇākhyana' [sic] of 'Ādiparvan' in the Mahābhārata (1964).« In: *Indica* 2 (1965), S. 64–67.
- MEHTA (1972): Mehta, Mahesh M.: »The Mahābhārata : A study of the critical edition with special reference to the Suparṇākhyāna of the Ādiparvan : Part II.« In: *Bhāratīya Vidyā* 32 (1972), 72 S. (separate Paginierung).
- MEHTA (1973): Mehta, Mahesh: »The problem of the double introduction to the Mahābhārata.« In: *Journal of the American Oriental Society* 93 (1973), S. 547–550.
- METZGER (1946): Metzger, Bruce M.: »Trends in the textual criticism of the Iliad, the Mahābhārata and the New Testament.« In: *Journal of Biblical Literature* 65 (1946), S. 339–352.
- MORTON SMITH (1961): Morton Smith, R.: »Śloka and vipulas.« In: *Indo-Iranian Journal* 5 (1961), S. 19–35.
- MYLIUS (1988): Mylius, Klaus: *Geschichte der altindischen Literatur : Die 3000jährige Entwicklung der religiös-philosophischen, belletristischen und wissenschaftlichen Literatur Indiens von den Veden bis zur Etablierung des Islam*. – Bern [etc.], 1988.
- NORMAN (1983): Norman, K. R.: *Pāli literature : Including the canonical literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna schools of Buddhism*. – Wiesbaden, 1983. – (A History of Indian Literature ; 7, 2).
- NS: *Nārāyaṇīya-Studien* / Schreiner, Peter [ed.]. – Wiesbaden, 1997. – (Purāṇa Research Publications, Tübingen ; 6).
- OBERLIES (1995): Oberlies, Thomas: »Arjuna's Himmelfahrt und die Tīrthayātrā der Pāṇḍavas : Zur Struktur des Tīrthayātrāparvan des Mahābhārata.« In: *Acta Orientalia* 56 (1995), S. 106–124.
- OBERLIES (1996): Oberlies, Thomas: *Die Ratschläge des Seher Nārada : Ritual an und unter der Oberfläche des Mahābhārata : Zur Textgeschichte des Epos* (Unveröffentlichter Vortrag, gehalten am Sechsten Freiburger SFB-Kolloquium des Projektes A 5: »Neue Methoden der Epenforschung – New methods in the research of epic«, 26.–30. Juni 1996).

- OLDENBERG (1922): Oldenberg, Hermann: *Das Mahabharata : Seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form.* – Göttingen, 1922.
- PARUI (1976): Parui, Sasanka Sekhar: *Kurukṣetra in the Vāmana Purāṇa.* – Calcutta, 1976.
- PODZEIT (1992): Podzeit, Utz: »A philological reconstruction of the oldest Kṛṣṇa-epic : Some remarks in the light of the Pralamba-myth.« In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 36 (1992), S. 55–59.
- PODZEIT (1994): Podzeit, Utz: »Bemerkungen zum »Sinn« des Namens Vāsudeva.« In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 38 (1994), S. 191–200.
- PODZEIT (1995): Podzeit, Utz: »Devakī, die Mutter Kṛṣṇas.« In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 39 (1995), S. 25–43.
- PODZEIT (1997): Podzeit, Utz: *Die Wandlungen Kṛṣṇas zum höchsten Gott : Philologische Studie zur Kṛṣṇa-Gopāla-Legende.* – Frankfurt am Main [etc.], 1997. – (Europäische Hochschulschriften ; 23 : Theologie ; 598).
- POLLOCK (1986): *The Rāmāyaṇa of Vālmiki : An epic of ancient India : Volume II : Ayodhyākāṇḍa* / Pollock, Sheldon I. [tr.] ; Goldman, Robert P. [ed.]. – Princeton, New Jersey, 1986.
- PROUDFOOT (1987): Proudfoot, I.: *Ahimsā and a Mahābhārata story : The development of the story of Tulādhāra in the Mahābhārata in connection with non-violence, cow protection and sacrifice.* – Canberra, 1987. – (Asian Studies Monographs ; New series, 9).
- RAMANUJAN (1991): Ramanujan, A. K.: »Repetition in the Mahābhārata.« In: *Essays on the Mahābhārata* / Sharma, Arvind [ed.]. – Leiden [etc.], 1991, S. 419–443. – (Brill's Indological Library ; 1).
- RAU (1957): Rau, Wilhelm: *Staat und Gesellschaft im alten Indien : Nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt.* – Wiesbaden, 1957.
- RAYCHAUDHURI (1975): Raychaudhuri, Hemchandra: *Materials for the study of the early history of the Vaishnava sect.* – Second edition: New Delhi, 1975.
- RENOU (1953): Renou, Louis ; Filliozat, Jean ; [et al.]: *L'Inde classique : Manuel des études indiennes : Tome II.* – Paris, 1953.
- ROCHER (1986): Rocher, Ludo: *The Purāṇas.* – Wiesbaden, 1986. – (A History of Indian Literature ; 2, 3).
- RUBEN (1930): Ruben, Walter: »Schwierigkeiten der Textkritik des Mahābhārata.« In: *Acta Orientalia* 8 (1930), S. 240–256.
- RUBEN (1941): Ruben, Walter: *Krishna : Konkordanz und Kommentar der Motive seines Heldenlebens.* – [Ankara], 1941.
- SCHEUER (1982): Scheuer, Jacques: *Śiva dans le Mahābhārata.* – Paris, 1982. – (Bibliothèque de l'École des Hautes Études : Section des Sciences Religieuses ; 84).

- SCHLINGLOFF (1969): Schlingloff, Dieter: »The oldest extant parvan-list of the Mahābhārata.« In: *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969), S. 334–338.
- SCHNEIDER (1982): Schneider, Ulrich: »Kṛṣṇas postumer Aufstieg : Zur Frühgeschichte der Bhakti-Bewegung.« In: *Saeculum : Jahrbuch für Universalgeschichte* 33 (1982), S. 38–49.
- SCHRADER (1973): Schrader, F. Otto: *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*. – Second edition: Madras, 1973. – (The Adyar Library Series ; 5).
- SCHREINER (1980): Schreiner, Peter: *Die Hymnen des Viṣṇupurāṇa : Materialien zur Textanalyse des Viṣṇupurāṇa (Unveröffentlichte Habilitationsschrift)*. – Tübingen, 1980 [pref.].
- SCHREINER (1988a): Schreiner, Peter: »Yoga – Lebenshilfe oder Sterbetechnik?« In: *Umwelt & Gesundheit* Heft 3/4 (1988), S. 12–18.
- SCHREINER (1988b): Schreiner, Peter: »Loose cross-references and vocatives : The case of the eschatological chapters in Viṣṇupurāṇa and Brahmapurāṇa.« In: *Purāṇa* 30 (1988), S. 86–108.
- SCHREINER (1991): *Bhagavad-Gita : Wege und Weisungen* / Schreiner, Peter [tr.]. – Zürich, 1991. – (Klassiker der östlichen Meditation : Spiritualität Indiens).
- SCHREINER/SÖHNEN (1987): *Sanskrit Indices and Text of the Brahmapurāṇa* / Schreiner, Peter ; Söhnen, Renate [ed.]. – Wiesbaden, 1987. – (Purāṇa Research Publications, Tübingen ; 1).
- SCHWARTZBERG (1992): *A historical atlas of South Asia* / Schwartzberg, Joseph E. ; [et al.] [ed.]. – Second impression, with additional material: New York [etc.], 1992. – (The Association for Asian Studies Reference Series ; 2).
- SHARMA (1968): Sharma, J. P.: *Republics in ancient India : c. 1500 B.C.–500 B.C.* – Leiden, 1968.
- SIMSON (1969): Simson, Georg von: »Die Einschaltung der Bhagavadgītā im Bhīṣmaparvan des Mahābhārata.« In: *Indo-Iranian journal* 11 (1969), S. 159–174.
- SIMSON (1974): Simson, Georg von: *Altindische epische Schlachtbeschreibung : Untersuchung zu Kompositionstechnik und Entstehungsgeschichte der Bücher VI bis IX des Mahābhārata (Unveröffentlichte Habilitationsschrift)*. – Göttingen, 1974.
- SIMSON (1990): Simson, Georg von: »Text layers in the Mahābhārata : Some observations in connection with Mahābhārata VII.131.« In: *The Mahābhārata revisited : Papers presented at the International Seminar on the Mahābhārata organized by the Sahitya Akademi at New Delhi on February 17–20, 1987* / Dandekar, R. N. [ed.]. – New Delhi, 1990, S. 37–60.
- SIRCAR (1965): *Select inscriptions bearing on Indian history and civilization : Volume I : From the sixth century B.C. to the sixth century A.D.* / Sircar, Dines Chandra [ed.]. – Second edition revised and enlarged: Calcutta, 1965.

- SMITH (1972): Smith, Mary Carroll: *The core of India's great Epic*. – Cambridge (Mass.), 1972.
- SMITH (1975): Smith, Mary Carroll: »The Mahābhārata's core.« In: *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), S. 479–482.
- SÖHNEN (1985): Söhnen, Renate: »Die Konstruktion des Absolutivs im Sanskrit.« In: *Grammatische Kategorien : Funktion und Geschichte : Akten der VII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft : Berlin, 20.–25. Februar 1983* / Schlerath, Bernfried [ed.]. – Wiesbaden, 1985, S. 478–489.
- SOLOMON (1970): Solomon, Ted J.: »Early Vaiṣṇava Bhakti and its autochthonous heritage.« In: *History of Religions : An international journal for comparative historical studies* 10 (1970), S. 32–48.
- SÖRENSEN (1963): Sørensen, S.: *An index to the names in the Mahābhārata with short explanations and a concordance to the Bombay and Calcutta editions and P. C. Roy's translation*. – Reprinted: Delhi [etc.], 1963.
- SRINIVASAN (1989): Srinivasan, Doris Meth: »Vaiṣṇava art and iconography at Mathurā.« In: *Mathurā : The cultural heritage*. – New Delhi, 1989, S. 383–392, 10 Abb.
- STIETENCRON (1966): Stietencron, Heinrich von: *Indische Sonnenpriester : Sāmba und die Śākadvīpīya-Brāhmaṇa : Eine textkritische und religionsgeschichtliche Studie zum indischen Sonnenkult*. – Wiesbaden, 1966. – (Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg ; 3).
- SUKTHANKAR (1930a): Sukthankar, V. S.: »Epic studies : II : Further text-critical notes.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 11 (1930), S. 165–191.
- SUKTHANKAR (1930b): Sukthankar, V. S.: »Epic studies : III : Dr. Ruben on the Critical Edition of the Mahābhārata.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 11 (1930), S. 259–283.
- SUKTHANKAR (1935): Sukthankar, V. S.: »Epic studies : IV : More text-critical notes.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 16 (1934–35), S. 90–113.
- SUKTHANKAR (1936a): Sukthankar, V. S.: »Epic studies : V : Notes on Mahābhārata commentators.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 17 (1935–36), S. 185–202.
- SUKTHANKAR (1936b): Sukthankar, V. S.: »Epic studies : VI : The Bhrgus and the Bhārata : A text-historical study.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 18 (1936), S. 1–76.
- SUKTHANKAR (1938): Sukthankar, V. S.: »Epic studies : VII : The oldest extant MS. of the Ādiparvan.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 19 (1938), S. 201–262, 1 Facsimile.
- SUKTHANKAR (1942): Sukthankar, V. S.: »Epic questions : II : The parvasaṅgraha figures.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute : Silver jubilee volume* 23 (1942), S. 549–558.

- TADAPATRIKAR (1930): Tadapatrikar, S. N.: »The Kṛṣṇa problem.« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 10 (1929–30), S. 269–344.
- THIBAUT (1899): Thibaut, G.: *Astronomie, Astrologie und Mathematik*. – Strassburg, 1899. – (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertums-kunde ; 3, 9).
- TIWARI/GIRI (1985): Tiwari, Maruti Nandan ; Giri, Kamal: »Balarāma – the deity of kṛṣṇakarman in Jaina art.« In: *Journal of the Asiatic Society of Bombay* N.S. 60–61 (1985–86), S. 122–125, 4 Abb.
- TOKUNAGA (1995): Tokunaga, Muneo: »Statistic survey of the śloka in the Mahābhārata.« In: *Memoirs of the Faculty of Letters : Kyoto University* 34 (1995), S. 1–37.
- VAIDYA (1941): Vaidya, M. V.: »Tīrtha-yātrā in the Āraṇyakaparvan and the Padma-Purāṇa.« In: *A volume of studies in Indology presented to Prof. P. V. Kane / Katre, S. M. ; Gode, P. K. [ed.]*. – Poona, 1941, S. 530–537.
- VAIDYA (1969): *The Harivaṃśa : Being the khila or supplement of the Mahābhārata : For the first time critically edited : Volume I : Critical text / Vaidya, Parashuram Lakshman [ed.]*. – Poona, 1969.
- VAN BUITENEN (1972): Van Buitenen, J. A. B.: »On the structure of the Sabhā-parvan of the Mahābhārata.« In: *India Maior : Congratulation volume presented to J. Gonda / Ensink, J. ; Gaeffke, P. [ed.]*. – Leiden, 1972, S. 68–84.
- VAN BUITENEN (1975): *The Mahābhārata : 1 The book of the beginning / Van Buitenen, J. A. B. [tr., ed.]*. – Second impression: Chicago [etc.], 1975.
- VAN BUITENEN (1978): *The Mahābhārata : 4 The book of Virāṭa : 5 The book of the effort / Van Buitenen, J. A. B. [tr., ed.]*. – Chicago [etc.], 1978.
- VAN BUITENEN (1981): *The Mahābhārata : 2 The book of the assembly hall : 3 The book of the forest / Van Buitenen, J. A. B. [tr., ed.]*. – Chicago [etc.], 1981.
- VOGEL (1912): Vogel, J. Ph.: »Nāga worship in ancient Mathurā.« In: *Archaeological survey of India : Annual report : 1908–9*. – Calcutta, 1912, S. 159–163, Abb. 53–56.
- VOGEL (1995): Vogel, J. Ph.: *Indian serpent-lore or the Nāgas in Hindu legend and art*. – AES reprint: New Delhi [etc.], 1995.
- WARDER (1990): Warder, A. K.: *Indian Kāvya literature : Volume two : The origins and formation of the classical Kāvya*. – Second revised edition: Delhi, 1990.
- WELLER (1933): Weller, Hermann: *Eine indische Tragödie? : Durjodhanas Ende : Ein Bhasa zugeschriebener Einakter*. – Stuttgart, 1933. – (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte ; 8).
- WELLER (1937): Weller, Hermann: »Who were the Bhrighuids?« In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 18 (1936–37), S. 296–302.
- WIKANDER (1948): Wikander, S.: »La légende des Pândava et la substructure mythique du Mahābhārata.« In: *Jupiter Mars Quirinus : IV : Explication des*

- textes indiens et latins* / Dumézil, Georges [tr.]. – Paris, 1948, S. 37–53. – (Bibliothèque de l'École des Hautes Études : Section des Sciences Religieuses ; 42).
- WINTERNITZ (1909): Winternitz, M.: *Geschichte der indischen Litteratur : Erster Band : Einleitung – Der Veda – Die volkstümlichen Epen und die Purāṇas*. – Zweite Ausgabe: Leipzig, 1909. – (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen ; 9).
- WINTERNITZ (1920): Winternitz, M.: *Geschichte der indischen Litteratur : Zweiter Band : Die buddhistische Litteratur und die heiligen Texte der Jainas*. – Leipzig, 1920.
- WITZEL (1984): Witzel, Michael: »Sur le chemin du ciel.« In: *Bulletin d'Études Indiennes* 2 (1984), S. 213–279.
- YARDI (1986): Yardi, M. R.: *Mahābhārata : Its genesis and growth : A statistical study*. – Poona, 1986. – (Bhandarkar Oriental Research Institute Research Unit Series ; 7).

9 Index der zitierten Stellen

- Arthaśāstra 1,6.10 56
— 13,3.54 5f.
Bhāgavatapurāṇa 10,78–79 103
Brahmapurāṇa 210–212 55
Brṛhatkathāślokaṣaṃgraha 15.106
13
Jaiminīyabrāhmaṇa 2,297–299 102
Mahābhārata 1 20
— 1,1–2 85
— 1,1.67–94 20
— 1,1.95–159 20, 94f.
— 1,2.26–28 20
— 1,2.34–70 20
— 1,2.71–234 20, 25
— 1,2.88 26
— 1,2.175 26
— 1,2.222 26
— 1,2.225 26
— 1,2*157 137, 141
— 1,3–52 85
— 1,17 95
— 1,18 65
— 1,32 65f.
— 1,32.17 66
— 1,53–54 85
— 1,55–56 86
— 1,57 86
— 1,58 27, 85
— 1,58–1,59.6 85
— 1,58–61 27, 29, 86
— 1,58.1 86
— 1,58.2 86
— 1,59 27
— 1,59.7–1,60 85
— 1,60 27
— 1,61 27, 29f., 57, 72, 85–87,
93, 100f., 110
— 1,61.63 28
— 1,61.87 28
— 1,61.90–91 27
— 1,61.91 59, 65
— 1,61.99–100 27
— 1,61.101–102 27, 86
— 1,62 27
— 1,62.1–2 86
— 1,94 51
— 1,115 130
— 1,116.1 130
— 1,117.16 62
— 1,122.46 32
— 1,127.9 37
— 1,128 116
— 1,129 116
— 1,130*1444 116
— 1,145–152 131
— 1,174–185 95
— 1,176–184 31f., 70, 93, 97,
110, 131
— 1,177 31, 71
— 1,177.16 92
— 1,177.16–18 31, 71
— 1,178 31, 71, 79
— 1,178.1–5 71
— 1,178.5 71
— 1,178.6–7 71
— 1,178.6–11 71
— 1,178.8 31

- 1,178.8–10 71
- 1,178.9–10 31
- 1,178.11 71
- 1,178.12 71
- 1,178.13–14 71
- 1,178.15–17 71
- 1,178.18 71
- 1,179–180 31
- 1,179.5 32
- 1,179.17–18 71
- 1,180.12–13 78
- 1,180.13 70
- 1,180.14–22 70, 78
- 1,180.17–22 31
- 1,180.18 62, 92
- 1,181.1 70
- 1,181.1–3 78
- 1,181.30 93
- 1,181.31 78
- 1,181.32 31, 71, 78
- 1,181.33 79
- 1,182 70, 78
- 1,182.14–15 78
- 1,183 31, 70, 72, 78, 93, 108
- 1,183–184 70
- 1,183.4 32
- 1,183.7 32
- 1,184 32, 70, 78
- 1,184.1–2 78
- 1,188.22 72, 79
- 1,189 29f., 57, 72, 87, 93, 98, 100f., 107, 146
- 1,189.15 29
- 1,189.29 79
- 1,189.30–31 72, 79, 136
- 1,189.32 79
- 1,189.41 72, 79
- 1,189.41–49 29
- 1,189.47 79
- 1,189.48–49 72
- 1,190.1 79
- 1,190.1–4 72
- 1,191 32
- 1,191.13–19 72
- 1,192.7 131
- 1,194.15–16 72
- 1,197.20 72
- 1,197.25 72
- 1,198.10–14 72
- 1,199 32
- 1,199.3–4 72
- 1,199.6–9 72
- 1,199.10 72
- 1,199.27 72
- 1,199.28 72
- 1,199.50 32, 72
- 1,204.11 39
- 1,205–210 53
- 1,210 33
- 1,210.3 96
- 1,210.4 72
- 1,210.5 82, 95f.
- 1,210*2044 113
- 1,210*2046 113
- 1,210*2048 113
- 1,211 33, 113
- 1,211–212 95
- 1,211–213 36, 82f., 93, 101, 107, 110, 114
- 1,211.7 40
- 1,211.8 35
- 1,211.9 40
- 1,211*2049 113
- 1,211*2053 113
- 1,211*2054 113
- 1,212 33, 113f.
- 1,212.1 113
- 1,212.9 114
- 1,212.16 39
- 1,212.20 36f., 39f., 115
- 1,212.25 35
- 1,212*2055 113
- 1,212*2060–2061 113
- 1,213.1–13 34

- 1,213.8 34
- 1,213.12 114
- 1,213.12–16 114
- 1,213.22–57 34
- 1,213.25 35
- 1,213.49 34
- 1,213.52 143
- 1,213*2064 113
- 1,213*2067 113
- 1,213*2069 113
- 1,213*2073–2076 113
- 1,213*2078 113
- 1,213*2082 113
- 1,213*2091 113
- 1,213*2092 143f., 147
- 1,213*2093–2096 113
- 1,214–225 95
- 1,214.22 37
- 1,App36 113
- 1,App42 95
- 1,App63 120f.
- 1,App67 124, 130f.
- 1,App67.4–44 130
- 1,App67.47–62 130f.
- 1,App67.61–62 130
- 1,App67*62 130f.
- 1,App75 120f.
- 1,App79–82 116
- 1,App80 116f., 120f.
- 1,App80.7–10 116f.
- 1,App81 116, 120f.
- 1,App85 120–122
- 1,App103 124, 131
- 1,App103.1–201 131
- 1,App103.202–209 131
- 1,App103.210–211 131
- 1,App103.212–219 131
- 1,App113–115 124, 134
- 1,App113–116 113, 143
- 1,App113.1–3 114
- 1,App114 113f., 116
- 1,App114.1–57 113
- 1,App114.58–221 113
- 1,App114.222–322 113
- 1,App114.268 115
- 1,App114.305 114
- 1,App114.323–395 114
- 1,App114.396–462 114
- 1,App115 113f.
- 1,App115.1–45 114
- 1,App115.46–63 114
- 1,App118 95
- 1,App120 95
- 2 22
- 2,2 122
- 2,3 95
- 2,12 82
- 2,13 42, 93, 97, 110, 117
- 2,13.29–59 42
- 2,13.33 62, 92
- 2,14*167 141f.
- 2,22.4 117
- 2,22*255 117, 124
- 2,30.34 124
- 2,31 99, 110
- 2,31.15–17 43, 87
- 2,35.29 125
- 2,40 93, 97, 110
- 2,40.14 62, 92
- 2,41*392 83
- 2,58.43 38
- 2,60 95
- 2,66.12 134
- 2,App1 120, 122
- 2,App3 120, 122
- 2,App4 120, 122
- 2,App6 117, 124, 131
- 2,App6.37–43 124, 126
- 2,App13 120, 122
- 2,App21 117, 124–127, 146
- 2,App21.1–36 125
- 2,App21.37–75 125
- 2,App21.76–135 125
- 2,App21.136–169 125

- 2,App21.170–310 125
- 2,App21.311–374 125
- 2,App21.375–428 125
- 2,App21.429–491 125
- 2,App21.492–582 125
- 2,App21.583–598 125
- 2,App21.599–610 125
- 2,App21.611–706 125
- 2,App21.707–728 125
- 2,App21.729–760 125
- 2,App21.761–788 125
- 2,App21.787 41
- 2,App21.789–813 125
- 2,App21.814–817 125
- 2,App21.818–820 125f.
- 2,App21.821–856 125
- 2,App21.849 127
- 2,App21.857–883 125
- 2,App21.884–927 125
- 2,App21.928–967 125
- 2,App21.968–975 125
- 2,App21.976–1163 125
- 2,App21.1164–1330 125
- 2,App21.1331–1447 125
- 2,App21.1426–1435 127
- 2,App21.1448–1535 125
- 2,App21.1491 126
- 2,App21.1536–1612 125
- 2,App21.1585–1586 125
- 2,App23 120, 122
- 2,App31 124
- 2,App39 133f.
- 2,App39.140–155 134
- 3 22
- 3,11 49
- 3,13 87, 95, 97, 99, 110
- 3,13–23 86f.
- 3,13.10–36 43
- 3,13.24 43
- 3,13.30 58
- 3,13.36 43, 96
- 3,13.119 93
- 3,15–23 43, 93, 110
- 3,16.12 54
- 3,19.18 37f., 93
- 3,22.16–20 43
- 3,23 87
- 3,25.19 37
- 3,37 95
- 3,40–41 95
- 3,45 95, 103
- 3,79 103, 112
- 3,79–3,81.127 120
- 3,79.27 112, 114
- 3,79*368 120
- 3,80–83 53, 103
- 3,80–84 103
- 3,84 95, 103
- 3,85 103
- 3,85–88 53
- 3,87.2 36
- 3,88 95
- 3,88.2 36
- 3,88.21–27 103
- 3,90–140 53
- 3,118–120 88, 93, 99, 103, 110
- 3,119 46
- 3,120 46
- 3,120.20 88
- 3,122–125 39
- 3,125.8 39
- 3,130.12 10
- 3,140–153 95
- 3,142 95, 112
- 3,142.20 62, 92
- 3,165–170 87
- 3,174 95
- 3,180 87, 99, 110
- 3,186–187 66
- 3,187.10 66
- 3,194.8–9 66
- 3,208.8 127
- 3,222–224 87
- 3,224 87, 99, 110

- 3,256*1224 95
- 3,298.22–23 66
- 4 23
- 4,5 143
- 4,6.6 37
- 4,37.9 134
- 4,37.10 134
- 4,39 36
- 4,44 112
- 4,44.6 112, 114, 134
- 4,64.15 32
- 4,66 95
- 4,66–67 95
- 4,67 83, 87, 93, 95, 110
- 4,App4 143
- 4,App4A 143f.
- 4,App4B 143f.
- 4,App4C 143f.
- 4,App4D 143f.
- 4,App4D.17 144
- 4,App4E 143f.
- 4,App4F 143f.
- 4,App4F.19 144
- 4,App4G 143f.
- 4,App27 124
- 4,App36 133f.
- 4,App36.7 134
- 5 23
- 5,1–6 44, 84, 93, 99, 101, 110
- 5,1–7 25, 83, 104, 107
- 5,1.10–24 44
- 5,1.24 45
- 5,2 45f.
- 5,2.8 45
- 5,3 45
- 5,3.18 37
- 5,4 45
- 5,5 45, 84
- 5,5.3 45, 84
- 5,5.9 45
- 5,6 45
- 5,7 47f., 84, 93, 101, 110
- 5,7.8 96
- 5,7.10 84
- 5,7.11 96
- 5,7.21–28 47
- 5,7.24 47, 84
- 5,7.29–30 47
- 5,19.18 36
- 5,47 43, 98
- 5,47.6–60 43
- 5,47.61–82 43
- 5,47.72 43
- 5,48 95
- 5,54.33 92
- 5,54.34 92
- 5,58.5 40
- 5,66–69 95
- 5,78 84
- 5,78.12 84
- 5,94 10, 95
- 5,104–121 95
- 5,129 44, 66, 84, 93, 97, 110
- 5,129.7 92
- 5,148.5 58
- 5,149 77
- 5,149.5 77
- 5,153 77
- 5,153.32–35 81
- 5,154 47, 52, 75, 77, 98, 104
- 5,154–155 77, 81, 93, 97, 110
- 5,154.10 77
- 5,154.14 92
- 5,154.18 37, 39
- 5,154.24–33 47
- 5,156.1 77
- 5,156.1–2 82
- 6 23
- 6,6–13 95
- 6,16.41 58
- 6,33 66
- 6,45.9 58
- 6,52.10 77
- 6,56.21 58

- 6,60.77–79 80
- 6,60.79 72
- 6,61 62
- 6,61–64 61, 72f., 80, 92, 95–97, 110, 128f.
- 6,61.65 92
- 6,61.65–66 61
- 6,62.39 61, 63, 92
- 6,62.39–40 61
- 6,62.40 61
- 6,63 97
- 6,63.10 62, 65, 92
- 6,65.1 72, 80
- 6,71.4 77
- 6,77.21 77
- 6,95.38 77
- 6,100.14 58
- 6,116 10
- 6,116.34 10
- 6,117.16 83
- 6,App1 95
- 7 23
- 7,6.15 77
- 7,7 132
- 7,9.69 132
- 7,10 84, 95, 97
- 7,10.1–23 44
- 7,10.3–5 126
- 7,10.5 44
- 7,10.7–8 44
- 7,10.25 44
- 7,10.31 84
- 7,10*82 124, 126
- 7,14.33 40
- 7,22 123
- 7,54 95
- 7,56.23–24 49
- 7,57 95
- 7,57*417 95
- 7,60.31 48
- 7,64 95
- 7,69.48 66
- 7,72.20 40
- 7,85.91 92
- 7,86.22 48
- 7,87.61 40
- 7,102*769 40
- 7,117.20 37
- 7,141.50 37
- 7,146.51 37
- 7,154.61–63 80
- 7,155–158 73, 80, 98, 110
- 7,156 50, 73, 93, 97, 117
- 7,156.8–16 42
- 7,159.1–3 80
- 7,172 95
- 7,172.89 135
- 7,172*1442 143
- 7,172*1442.4–7 135
- 7,App3 124, 132
- 7,App3.1–4 132
- 7,App3.5–8 132
- 7,App3.9–25 132
- 7,App5 120, 123, 137, 141
- 7,App5.27–28 123
- 8 23
- 8,4*24 9
- 8,12 95
- 8,26.62–69 112
- 8,30.15–18 38
- 8,30.17 38
- 8,34.35 37
- 8,62.36 37
- 8,63 95
- 8,69 95
- 9 23
- 9,1.33–34 48
- 9,8.4 37
- 9,9.17–19 49
- 9,11.26 40
- 9,16.69 37
- 9,24.50 13
- 9,32 73
- 9,32–56 80f.

- 9,32.51–52 80
- 9,33 51, 73, 76, 98, 110
- 9,33–55 73
- 9,33.2 58
- 9,33.3 32, 117
- 9,33.5 52, 73
- 9,33.16–18 81
- 9,34 48
- 9,34–9,54.1 73
- 9,34–53 51–53, 76, 93, 102, 110
- 9,34.1–32 75
- 9,34.5 96
- 9,34.9 53
- 9,34.10–12 48
- 9,34.11 96
- 9,34.12 48, 53
- 9,34.14 53, 96
- 9,34.15–32 51, 55
- 9,34.18 93
- 9,34.29–32 107
- 9,34.33–9,51.23 51
- 9,34.33–34 75
- 9,36.9 107
- 9,36.12 107
- 9,36.20 58
- 9,38.1–2 107
- 9,40.35 58
- 9,42.38 73
- 9,43–45 74
- 9,46.12 44, 104
- 9,48.19 96
- 9,49.65 73
- 9,51.24 52, 74
- 9,51.24–9,53 52, 74
- 9,52 74
- 9,52.1 74
- 9,52.1–2 74
- 9,52.4 74
- 9,52.16 74
- 9,52.17 74
- 9,53.4 74
- 9,53.9–11 52
- 9,53.10 58
- 9,53.12–14 52
- 9,53.15–31 52
- 9,53.23–31 74
- 9,53.31 32
- 9,53.32–33 52
- 9,53.34–35 52
- 9,53.36–37 52
- 9,54 51, 74, 76, 98, 110, 142
- 9,54.1 73
- 9,54.2 73
- 9,54.2–4 81
- 9,54.3–7 74
- 9,54.23 32, 117
- 9,54.27 37
- 9,54*313 75, 141f.
- 9,55 73
- 9,56.1–2 80
- 9,56.8 37
- 9,57 76
- 9,57–58 49
- 9,57.57–59 81
- 9,58–59 76, 81
- 9,59 49–51, 75, 98, 110, 115
- 9,59.1–27 75
- 9,59.3–8 49
- 9,59.9–16 49
- 9,59.15 44, 104
- 9,59.22 49
- 9,59.22–27 49
- 9,60 50, 76
- 9,60.1–3 81
- 9,60.11 76
- 9,63.15 76
- 10 24
- 10,9.19 32, 92
- 11 24
- 11,25 99
- 12 24
- 12,2.7 32
- 12,4.9 37

- 12,5 83
- 12,29.56 38
- 12,47 63, 88, 91f., 97, 110
- 12,47.20 63, 92
- 12,52.23 71
- 12,69.49 40
- 12,81 88
- 12,82 35, 88, 92f., 97, 105, 110
- 12,82.7 92
- 12,82.10 42
- 12,82.15–17 35
- 12,82.25 35
- 12,82.29–30 35
- 12,83 88
- 12,161.36 37
- 12,200 63, 89, 92, 97, 110
- 12,200.8–13 63
- 12,200.10 92
- 12,200.11 134
- 12,200*543 133–136
- 12,310.1–5 89
- 12,321–326 89, 91
- 12,326 59–62, 89f., 92, 96, 110, 135f., 140
- 12,326.20–39 89
- 12,326.32 59
- 12,326.35 59, 65, 92
- 12,326.35–37 59
- 12,326.36 60
- 12,326.37 60
- 12,326.38 60, 92
- 12,326.38–39 59
- 12,326.39 60, 92
- 12,326.68 60, 65, 92
- 12,326.68–70 59, 89
- 12,326.68–71 89
- 12,326.71 135
- 12,326.82 136
- 12,326*835 133–136
- 12,326*835.4–5 135
- 12,326*842 41, 133f., 136
- 12,327–339 89
- 12,330.37 10, 12
- 12,331–334 89f., 94, 110
- 12,332 60, 62, 92, 96
- 12,332.13 89
- 12,332.13–17 89
- 12,332.13–18 60f., 89f.
- 12,332.16 92
- 12,334.12–17 90
- 12,335.71 10, 12
- 12,339 89
- 12,340.1 89
- 12,App6 133
- 12,App31 133, 136
- 13 24
- 13,14–17 108
- 13,14.89 37
- 13,17.30–150 12
- 13,110.110 37
- 13,110.118 37
- 13,125 90, 138
- 13,126–134 90
- 13,134 139
- 13,135 64, 90, 92, 97, 110
- 13,135.28 64
- 13,135.33 64
- 13,135.72 64, 92
- 13,135.73 64
- 13,135.81 64
- 13,135.83 35
- 13,135.95 64
- 13,136 90
- 13,137–142 90
- 13,141 39
- 13,141.28 39
- 13,143 62, 90, 92, 95–97, 110
- 13,143.37 62, 92
- 13,144 108
- 13,151 138
- 13,151.39 138
- 13,153 95
- 13,App3A 124, 127, 129f., 132, 140

- 13,App3A.1–6 127
- 13,App3A.7–54 127
- 13,App3A.55–97 127
- 13,App3A.98–162 127
- 13,App3A.163–254 127
- 13,App3A.255–398 127
- 13,App3A.399–541 128
- 13,App3A.444–454 128
- 13,App3A.465 128
- 13,App3A.465–467 128
- 13,App3A.468–471 128
- 13,App3A.542–547 128
- 13,App3A.548–559 128
- 13,App3A.560–572 128
- 13,App14 137f., 140–142
- 13,App14.201–206 138
- 13,App14.475–487 138
- 13,App14.488–509 138
- 13,App14*200 138
- 13,App15 90
- 13,App16 90, 95, 137, 139–142
- 13,App16.1–104 139
- 13,App16.2 139
- 13,App16.86 140
- 13,App16.105–112 139
- 13,App16.113–115 139
- 13,App16.116–121 139
- 13,App16.119–121 140
- 13,App16.231–235 140
- 14 24
- 14,9.31–36 39
- 14,15.20 93
- 14,51.23 93
- 14,51.44 93
- 14,58.4–13 33
- 14,61.6 93
- 14,65.4 93
- 14,88.4 93
- 14,96 129
- 14,App4 95, 124, 127, 129f., 132
- 14,App4.25 129
- 14,App4.161 129
- 14,App4.1652–3 129
- 14,App4.1652–1665 129
- 14,App4.1654–60 129
- 14,App4.1661–65 129
- 14,App4.3405 129
- 15 24
- 15,39 95
- 16 24, 26, 99, 102, 110
- 16,2–8 54
- 16,2.18 54
- 16,3 54
- 16,3.8 54
- 16,4.5 58
- 16,4.6–14 55
- 16,4.10–12 115
- 16,4.15 56
- 16,4.16 37
- 16,4.46 55f.
- 16,5 55, 58, 100
- 16,5.1 56
- 16,5.5 55
- 16,5.11–12 57
- 16,5.12–15 57
- 16,5.14 139
- 16,5.15 134
- 16,5.21 57
- 16,5.23 57
- 16,5*24 133f.
- 16,6–8 55
- 17 25, 99
- 18 25, 99f.
- 18,4 28
- 18,5 28
- 18,5.11–12 28
- 18,5.20 28, 66, 142
- 18,5.23 28
- 18,5*23 141f.

Nīlamatapurāṇa 165–169 10

Rāmāyaṇa 2,87.13 36

Taittirīyaśaṃhitā 7,2,1 102

Viṣṇupurāṇa 5,37–38 55

10 Allgemeiner Index

- Abhimanyu 22f., 25, 28, 82, 87f., 123
 Ackergott, Balarāma als 4, 8, 50f., 68, 105, 147
 Ādiparvan 9, 20
 Agathokles, Münzen des 8
 āgneya (Waffe) 123
 Agrawala, V. S. 16
 ahaṃkāra 59–61, 128
 Āhuka 35, 42, 54
 aiśvarya 135
 Akrūra 35, 42
 amśāvatarāṇa 21, 27, 29, 86
 amśāvatarāṇa *siehe auch* Teilinkarnation
 Ananta 10, 28, 62, 65–67, 139, 142, 145
 — *siehe auch* Śeṣa
 Andhakas 21, 32, 36
 Aṅgiras 127
 Aniruddha 3, 59–64, 98–100, 125, 128f., 135
 anonymer Literatur, kritische Editionen von 14
 Anukramaṇī (MBh 1,1.95–159) 94f., 100
 Anuśāsanaparvan 24
 Āpaddharma 88
 Appendix-Passagen *siehe* Sternchen- und Appendix-Passagen
 Apsaras 58
 Āraṇyakaparvan 9, 22, 86, 88
 — und höhere Textkritik 86
 archäologische Quellen zu Balarāma 147f., 150
 arghya-Gabe 22
 arghya-Gabe, Streit um die 83
 Arjuna 10, 16, 21–25, 28f., 31–36, 38, 40, 43, 47–50, 53–55, 71f., 77, 82, 84, 87, 94–96, 100, 103, 112–115, 130–132, 134, 140
 — Kārtavīrya 90, 106
 Arjuna-Kṛṣṇa (als Paar) 94, 96
 Arjuna-Tīrthayātrā 22, 33, 53, 103
 artha 49
 Arthaśāstra 5–7, 148, 150
 Arthaśāstra, Datierung des 6, 148
 Āryas 106
 Asketen, Balarāma als Gott der 5
 Āśrama von Mitra und Varuṇa 52
 Āśramavāsikaparvan 24
 assoziativen Passagen, Einschübe in 85
 — Passagen, Überarbeitungen in 85
 Asuras 127
 Aśvamedha des Yudhiṣṭhira 24f.
 Aśvamedhikaparvan 24, 129
 Aśvatthāman 24, 121, 135
 āśvija (Waffe) 123
 Aśvins 29, 39
 ātman 128
 Ātreyas 106
 Auffindung der Stellen zu Balarāma 12
 Aufteilung des Nārāyaṇīya in zwei Teile 89
 Avatāra 1, 125, 135f., 146
 — Viṣṇus, Balarāma als 30, 136, 146

- Avatāra-Liste 126, 135f., 146
 Avatāra-Liste, klassische 136
 Avatāra-Listen, Balarāma in 136
- Babhru 55f.
 Badarī 65, 103, 127, 140
 Bāhuka 34
 Baka 131
 Bala 12, 139
bala (Eigenschaft) 135
 — (Vokabel) 12
 Baladeva 2f., 6–8, 11, 21–24, 26–59, 62–67, 70–77, 84–86, 88, 91–94, 96–107, 113, 115–117, 122–127, 130–132, 134, 137–140, 143–150
baladeva (Vokabel) 92
 Baladeva als *vyūha*-Name 3
 — und Saṃkarṣaṇa, Verschiedenheit von 62, 91
 Baladeva, »Etymologie« von 126
baladeva, metrischer Wert von 91
 Baladeva *siehe auch* Balarāma, Rāma, Saṃkarṣaṇa
 Baladeva-Kṛṣṇa (als Paar) 96
 Baladeva-Ṛṣis, Dialogebene 74f.
 Baladeva-Tīrthayātrā 13, 23–26, 44, 47f., 51, 53–56, 58, 73–77, 81, 93, 98, 101–108, 110, 142, 145, 149f.
 Baladeva-Tīrthayātrā, Bhārgavas und die 106
 — Einschübe in der 73
 — Zeitangaben in der 52
 Balarāma 1–13, 16–20, 25f., 34, 58f., 65, 68, 82, 88, 90–93, 95, 98, 100f., 103–105, 107f., 110f., 117, 120, 123f., 127, 132f., 136f., 139–150
balarāma (Vokabel) 9
 Balarāma als Ackergott 4, 8, 50f., 68, 105, 147
 — als Avatāra Viṣṇus 30, 136, 146
 — als bukolische Gottheit 4f.
 — als *dharma*-Anhänger 49f., 57, 66, 115, 142, 145
 — als Fruchtbarkeitsgottheit 2, 4
 — als Gott der Asketen 5
 — als Gott der Yogins 2
 — als Gottheit 105, 146
 — als Helfer Kṛṣṇas 44
 — als historische Figur 3, 97
 — als Inkarnation von Śeṣa 27, 66
 — als Lehrer des Keulenkampfes 32, 48, 116f.
 — als Lehrer des *sātvata vidhi* 2
 — als Leitmotiv, Namen von 17, 91, 103
 — als lokale Gottheit 3, 5
 — als Nāga-Gottheit 2, 4, 8, 58, 138f., 141, 146
 — als Pflugheros 5
 — als Schlangengottheit 4, 146
 — als selbständige Gottheit 68, 105, 147
 — als Stammesgott 2
 — als Stichwortgeber 33, 35
 — als Trinker 2, 4, 37, 40f., 58, 143, 147
 — in Avatāra-Listen 136
 — in einem Fruchtbarkeitsritual 5
 Balarāma, archäologische Quellen zu 147f., 150
 — Auffindung der Stellen zu 12
 — Definition von 10f.
 — frühe Quellen zu 5, 148
 — Griechische Quellen zu 2
 — Haarinkarnation des 29
 — Ikonographie des 1f., 7, 36, 139
 — Inschriften zu 2, 7, 148, 150
 — marginale Stellen zu 11
 — Monographien zu 1
 — Neutralität des 49, 123
 — Palme als Wappen von 8

- Pflug als Waffe des 2, 4, 49f.
- Statuen von 3, 7f., 139, 147f.
- Verehrung von 8
- Zwei Komponenten der Figur des 2
- Balarāma *siehe auch* Baladeva, Rāma, Saṃkarṣaṇa
- Balarāma-Ekānamśā/Subhadrā-Kṛṣṇa, Trias 4, 127
- Trias *siehe auch* Götterbild von Purī
- Bāṇa 125
- Bedekar, V. M. 14
- Beschenkung der Brahmanen 51, 107
- Bhadrakālī 125f.
- Bhagavadgītā 48, 50, 60, 96f., 113, 135
- Bhagavān 60, 125, 127, 129
- Bhāgavatapurāṇa 96
- Bhāgavatas 129
- Bhagīratha 38
- Bhandarkar, R. G. 6
- Bhārgava-Einflüsse in der Pāṇḍava-Tīrthayātrā 106
- Bhārgava-Erzählungen 105f.
- Bhārgava-Schicht 16, 105–107, 110
- als früheste brahmanische Schicht 107
- Bhārgavas 17, 105–107
- und die Baladeva-Tīrthayātrā 106
- Bhāsa 13, 16
- bhāvas siehe prādurbhāvas*
- Bhesnagar-Inschrift 7
- Bhīma 21–25, 28, 31–33, 40, 42, 47–52, 70, 73, 76f., 116f., 123–125, 130f., 150
- Bhīṣma 10, 23f., 28, 34, 51, 53, 58, 61–64, 72, 77, 88–90, 106, 125, 127f., 132, 135, 138f.
- *siehe auch* Dialogebene Yudhi-
ṣṭhira-Bhīṣma
- Bhīṣmaparvan 23
- Bhogavatī 125
- Bhojarājanyas *siehe* Bhojas
- Bhojas 21, 36, 42, 55
- bhūdharma* 134
- Biardeau, Madeleine 14f., 18
- Bock, Andreas 97
- Bombay-Edition des Mahābhārata 12, 119
- Brahmā 27, 29f., 39, 59–61, 63–66, 127f., 135, 138
- brahmacāriṇī* 74
- Brāhmaṇa-*dharma* 107, 110, 142, 145
- Brahmanen 20–22, 27, 31f., 38, 51, 55, 90, 99, 106f., 145
- Brahmanen, Beschenkung der 51, 107
- brahmanische Schicht, Bhārgava-Schicht als früheste 107
- brahmanischer Einfluss im Mahābhārata 107
- Brahmapurāṇa 55
- Brhaspati 28
- Buddha 135f.
- Buddhismus, Mahābhārata-Bearbeitungen im 13
- buddhistische Fassung des Mausala-parvan 56
- buddhistisches Mahābhārata 107
- bukolische Gottheit, Balarāma als 4f.
- Calcutta-Edition des Mahābhārata 12, 119
- Caṇḍālas 138
- caturmūrti* 129
- caturyuga* 61
- Cekitāna 77
- chronologische Beurteilung von Einschüben 69

- Einordnung von Überarbeitungen 102
- chthonisches Tier, Śeṣa als 5
- Computer-Version des Mahābhārata 12
- Cuchulinn 50
- Culann 50
- Cyavana 39
- dānapati* 35
- Dārūka 24, 55f.
- Dāśārhas 21, 41
- Datierung der normativen Redaktion des Mahābhārata 16, 148
 - des Arthaśāstra 6, 148
 - von Inschriften 7, 148
- Dattātreyā 125
- Definition der nördlichen Rezension 137
 - der normativen Redaktion des Mahābhārata 14
 - der Schriftartenprämisse 118
 - der südlichen Rezension 124
 - von Balarāma 10f.
 - von Einschüben 68
 - von leerer Verweis 111
 - von Leitmotiv 91
 - von Überarbeitungen 69
 - von *vyūha*-Lehre 59
 - von *yasyāmśa* 27
- deva* (Beiname Saṃkarṣaṇas) 61–63, 67, 147
- Devakī 113, 124, 126, 131
- Devala 138
- Devanāgarī als »Verkehrsschrift« 118, 142
- Devanāgarī-Handschriften 118f., 133, 136, 141–144
- dharma* 24, 46, 49f., 66, 106, 115f., 138, 142, 145
- Dharma (Gott) 29, 66
- dharma*-Anhänger, Balarāma als 49f., 57, 66, 115, 142, 145
- dharma*-Problem im Śalyaparvan 104
- Dhaumya 53, 103
- Dhenuka 125f., 149
- Dhṛṣṭadyumna 21, 28, 31f., 34, 70f., 77, 87
- Dhṛṣṭaketu 77
- Dhṛtarāṣṭra 20–24, 28, 34, 44, 46, 49, 51, 73, 76, 84, 94, 98, 116, 121, 132, 134, 139
- Dhṛtarāṣṭra-Saṃjaya, Dialogebene 21, 23, 51, 73
- Dialogebene Baladeva-R̥ṣis 74f.
 - Dhṛtarāṣṭra-Saṃjaya 21, 23, 51, 73
 - Janamejaya-Vaiśampāyana 20, 48, 51, 73–75, 85, 89
 - Śaunaka-Ugraśravas 20, 89, 94, 105
 - Yudhiṣṭhira-Bhīṣma 88f.
- Diggajas 138f.
- Ḍimbaka 42
- Dionysos 2
- Diskurs zwischen religiösen Gruppierungen, Textgeschichte als 108
- Draupadeyas 87f., 123
- Draupadī 21–23, 25f., 28–31, 33, 36, 38, 71, 87, 95, 114, 131
- Draupadī, *svayamvara* der 21, 25f., 31–33, 36, 70–72, 82, 131
- Dravidas 106
- Drei-Funktionen-Modell von Dumézil, Georges 4
- Droṇa 10, 23f., 28, 32, 77, 106, 123, 132, 134
- Droṇaparvan 23
- Dr̥ṣadvatī 52
- Drupada 21, 23, 26, 29, 31, 45f., 72
- Duḥśalā 121
- Duḥśāsana 21

- Dumézil, Georges, Drei-Funktionen-Modell von 4
- Durgā 143f.
- Durgāstava 143
- Durvāsas 90
- Durvāsas-Kṛṣṇa-Episode 108
- Duryodhana 10, 21–24, 28, 31–34, 36, 38, 43–45, 47–52, 61, 72–74, 76, 84, 88, 93, 98, 104, 116, 134, 142, 150
- Dvāparayuga 54, 61
- Dvārakā 22–24, 32–34, 42f., 45–47, 49, 52, 55, 72, 82, 84, 86–88, 114, 122, 125, 131
- Dvidva 149
- Editions-Prinzip, »kurz gleich alt« als 14, 120f., 123, 137
- Einfügungszeit eines Einschubes 69
- Einschub von selbständigen Texten 69
- Einschub, Widerspruch als Hinweis auf einen 70, 86
- Einschubes, Einfügungszeit eines 69
- Entstehungszeit eines 69
- Einschübe in assoziativen Passagen 85
- in der Baladeva-Tīrthayātrā 73
- in Listen 71
- Einschüben, chronologische Beurteilung von 69
- Definition von 68
- Ekānamśā 4, 127, 144
- *siehe auch* Trias Balarāma-Ekānamśā/Subhadrā-Kṛṣṇa
- Ekānaṅgā (= Ekānamśā) 127
- Elefanten und Menschen, Vergleich zwischen 37, 40
- elliptische Erzählweise im Mausala-parvan 55, 99
- Endredaktion, Problematik des Be-griffes 15
- Entstehungszeit eines Einschubes 69
- Entwicklung des schriftlichen Mahābhārata 118
- Erzähltechnik, Schachtelung als 21
- Erzählung von den fünf Indras 29, 72, 79, 100, 107
- »Etymologie« von Baladeva 126
- von Saṃkarṣaṇa 126
- Exkarnation 28, 57, 65, 100, 142
- externer Verweis 111
- Fosse, Lars Martin 17
- Fruchtbarkeitsgottheit, Balarāma als 2, 4
- Fruchtbarkeitsritual, Balarāma in einem 5
- frühe Quellen zu Balarāma 5, 148
- früheren Textform, Rekonstruktion einer 69, 108
- Gada 41, 43, 87, 114
- Gail, Adalbert 135
- Gandhamādāna 65, 140
- Gandhamādāna-Episode 17, 53, 95, 103
- Gāndharī 21, 24, 28, 99
- Gandharven-Ehe 113
- Gaṅgā 29, 53, 121, 149
- Ganguli, Kesari Mohan 12
- Garuḍa 140
- *siehe auch* Suparṇa
- Gattenwahl *siehe* svayamvara
- Gesandtschaft des Kṛṣṇa 84
- Ghaṭotkaca 23, 42, 73, 123
- Ghosuṇḍī-Inschrift 7, 148
- giriśa (Waffe) 123
- Götterbild von Purī 4, 127
- göttlichen Auftraggeber, Verdoppelung der 27, 29
- Gokaṛṇa 65

- Goldman, Robert P. 106
 Gonda, Jan 3
 Gottheit, Balarāma als 105, 146
 — Teilinkarnation einer 21, 25, 27, 29
 Govinda 89
 Grantha-Tradition des Mahābhārata 133
 Griechische Quellen zu Balarāma 2
 Grünendahl, Reinhold 4, 15, 17, 41, 72, 83, 94–98, 100, 103, 105, 118–121, 130, 140
 Guha 125
guṇa (in der *vyūha*-Lehre) 135

 Haarinkarnation des Balarāma 29
hala 50
halāyudha 10, 50, 64, 104
 Halin 139
 Haṃsa 42
 Handschriften, Stemma der 118
 Handschriften-Traditionen im Mahābhārata 118–120, 133
 Hari 135, 139
 Harivaṃśa 126f., 146, 149
 Hāstinapura 32f., 45, 54f., 130–132, 149
 Haupterzählung des Mahābhārata 68, 112, 114
 Hayaśīras 10
 Heliodoros-Inschrift *siehe* Bhesnagar-Inschrift
 Herakles 2
 Hiḍimba 131
 Hiltebeitel, Alf 4
 Himālaya 10, 53, 112
 Hiraṇyagarbha 128
 historische Figur, Balarāma als 3, 97
 höchste Gottheit, Kṛṣṇa als 43, 83, 85, 87f.
 — Gottheit, Śiva als 107

 höhere Textkritik 16, 18f., 29, 68–70, 83, 85f., 90, 119, 121, 123
 höhere Textkritik, Āraṇyakaparvan und 86
 höheren Textkritik, Methoden der 17
 — Textkritik, Zirkelschluss in der 83
 Holtzmann, Adolf 107
 Honigschnaps 40
 Hopkins, E. Washburn 3, 57
 Hrīṣīkeśa 139
 hundert Bücher, Liste der 20

 Ideengeschichte des Mahābhārata 108
 Ideenprofil der Nārāyaṇīya-Schichten 95f.
 — einer Redaktionsschicht 94
 Ikonographie der Nāgas 2
 — des Balarāma 1f., 7, 36, 139
 indische Oligarchien 35
 Indology (Homepage) 12
 Indra 5, 29f., 38f., 72, 74, 79, 87, 107, 125
 Indraprastha 22, 32–34, 71, 114, 134, 143
 Indras, Erzählung von den fünf 29, 72, 79, 100, 107
 Inkarnation, Motiv der 58
 Inschriften zu Balarāma 2, 7, 148, 150
 Inschriften, Datierung von 7, 148
 — viṣṇuitische 7
 interner Verweis 111
īśa (Beiname Śivas) 29
īśāna (Beiname Aniruddhas) 59
īśvara (Yoga-System) 61

 Jacobi, Hermann 4, 41
 Jaiswal, Suvira 1–4, 6f., 127

- Jambavatī 108
 Janamejaya 20, 27f., 48, 51f., 54, 73–75, 77, 85f., 89, 124
 Janamejaya, Schlangenopfer des 20, 65, 85
 Janamejaya-Vaiśampāyana, Dialogebene 20, 48, 51, 73–75, 85, 89
 Janārdana 10
 Jarā 55, 57
 Jarāsaṃdha 22, 41–44, 50, 83, 93, 97f., 117, 124f., 142
 Jayaswal, K. P. 7
 Jinismus, Mahābhārata-Bearbeitungen im 13
 jinistische Fassung des Mausalaparvan 56
jīva 59f., 62f., 128
jñāna 135
 Joshi, N. P. 1, 7f.
 Jugendgeschichte, Kṛṣṇas 104, 117, 125f., 132, 141, 146, 149

kailāsaśikharopama 36
 Kaitābha 96, 125
 Kālīya 125
 Kaliyuga 49, 54, 61
 Kalkin 125, 135f.
kāma 49
kamalekṣaṇa 144
kāmapāla 33–35, 115
 Kaṃsa 42, 44, 97, 124f., 144
 Kaṇika 116, 121
 Kaṇikanīti 116, 121
 Kaṇva 54
 Kārapacana 52
 Karmarkar, A. P. 106
 Karṇa 21, 23, 28, 32, 34, 38, 42, 73, 77, 83, 112
 Karṇaparvan 23
 Karrenritter 50
 Kaschmir 10
 Kaśyapa 127, 135
 Katz, Ruth Cecily 18
kaubera (Waffe) 123
 Kauravas 8, 21–24, 28, 34, 42–48, 53, 77, 84, 88, 93, 98, 123, 131, 134
 Keśava 26, 29, 37, 49, 125
keśavapūrvaja 10
 Keulenkampf von Bhīma und Duryodhana 24, 76, 98
 Keulenkampfes, Balarāma als Lehrer des 32, 48, 116f.
 Khāṇḍava-Episode 122
 Khāṇḍava-Wald 82
kirīṭin 36
 klassische Avatāra-Liste 136
 — Pāñcarātra-Lehre 135
 Königsweihe *siehe* Rājasūya
 Kokova, Ju. G. 1, 3, 8
 Kolophon des Nārāyaṇīya 89
 Kompilation, Nārāyaṇīya als 60
 Korrektiv, Schlacht von Kurukṣetra als 27, 30
 Kramapāṭha des Pāñcāla 10
 Kritische Edition des Mahābhārata 12–18, 20, 26, 40, 70, 83, 89f., 92, 95, 113f., 116, 118f., 123f., 134–137, 139, 142f., 146
 — Edition des Mahābhārata *siehe auch* normative Redaktion
 — Editionen von anonymen Literatur 14
 Kṛpa 24, 82, 106, 112
 Kṛṣṇa 1–4, 8, 10f., 13, 16, 21–25, 27–36, 40–50, 52–58, 61–64, 66, 68, 70–73, 76f., 82–88, 90, 92–97, 100f., 104f., 107f., 112–115, 117, 122, 124–127, 129–132, 134–136, 139–141, 144–146, 148f.
 — als Allgottheit, Vision von 44, 66, 84, 93
 — als Führer der Yādavas 31, 35

- als höchste Gottheit 43, 83, 85, 87f.
 Kṛṣṇa, Gesandtschaft des 84
 Kṛṣṇa *siehe auch* Trias Balarāma-Ekānamśā/Subhadrā-Kṛṣṇa
 Kṛṣṇa-Legende 126, 149
 Kṛṣṇaismus 108, 126f., 144
 Kṛṣṇas 16'000 Frauen 28
 Kṛṣṇas Jugendgeschichte 104, 117, 125f., 132, 141, 146, 149
 Kṛṣṇas, Balarāma als Helfer 44
 — Vergöttlichung 83, 85
 Kṛtavarma 23f., 28, 36, 42, 47f., 55, 82
 Kṣatriya-dharma 48, 107, 110, 142, 145
 Kṣatriya-Frauen 27
 Kṣatriya-Name, Pradyumna als 99
 Kṣatriyas 27, 39f., 48, 64, 106f., 142, 145
kṣetrajñā 60
kṣība 36f., 40f.
 Kubera 28, 122
 Kukuras 21
 kulturgeschichtliche Strömung 148
 Kumbhakonam-Edition des Mahābhārata 133, 135
 Kuntī 21, 31, 72
 Kūrma 135
 Kuru 74f.
 Kurukṣetra 24, 48, 52f., 73f., 103
 Kurukṣetra, Schlacht von 20f., 23, 27, 30, 42–44, 51, 56, 74f., 123, 132, 145, 150
 Kurukṣetra *siehe auch* Samantapañcaka
 Kurus 27, 86
 »kurz gleich alt« als Editions-Prinzip 14, 120f., 123, 137
 Lackhaus-Episode 31, 116
 Lakṣmaṇa 33
 Lancelot 50
lāṅgalin 104
 Lastabwälzung, Motiv der 27, 125
lectio difficilior (in 16,4.15) 56
 leerer Verweis 70, 108, 111f., 114, 116f., 149
 leerer Verweis, Definition von 111
 Leitmotiv 91, 94, 100f., 105, 120
 Leitmotiv, Definition von 91
 — Namen von Balarāma als 17, 91, 103
 Liste der hundert Bücher 20
 Listen, Einschübe in 71
 lokale Gottheit, Balarāma als 3, 5
 Lomaśa 54
mada 37, 39f., 147
 Mada (Dämon) 39f.
madaraktāntalocana 37, 39, 144
 Mādhava 41, 72
 Mādhavas 21, 41
 Madhu 63, 96f., 125
madhu als Stärkungsmittel 40
madhusūdana 96
madhvāsava (Getränk) 40
madotkata 37–39
madotsikta 36f., 39
 Madras 38
 Mahabalipuram-Vers 1, 135
 Mahābhārata 1f., 4, 8–18, 20, 25–31, 34, 36f., 39–41, 43, 47, 50–59, 61f., 64–66, 68–71, 74–77, 82–86, 88, 90–92, 94, 96–102, 104–109, 111f., 115–124, 126f., 130, 132–143, 145–150
 — als Sanskrit-Text 14
 — als Tradition 13
 Mahābhārata, Bombay-Edition des 12, 119
 — brahmanischer Einfluss im 107
 — buddhistisches 107

- Calcutta-Edition des 12, 119
- Computer-Version des 12
- Entwicklung des schriftlichen 118
- Grantha-Tradition des 133
- Handschriften-Traditionen im 118–120, 133
- Haupterzählung des 68, 112, 114
- Ideengeschichte des 108
- Kritische Edition des 12–18, 20, 26, 40, 70, 83, 89f., 92, 95, 113f., 116, 118f., 123f., 134–137, 139, 142f., 146
- Kumbhakonam-Edition des 133, 135
- Malayalam-Tradition des 133
- nördliche Rezension des 15, 83, 90, 118f., 123, 136f., 139–142, 145f.
- normative Redaktion des 14–16, 18f., 25f., 41, 62, 64–66, 68, 77, 83–85, 87, 94, 98, 100f., 109, 111f., 114–118, 120–124, 127, 131f., 134f., 141f., 145f., 148f.
- Parallelversion des 106, 108, 111f., 114–118, 124, 131f.
- schriftliche Fassungen des 111
- Sternchen- und Appendix-Passagen im 12, 17f., 65, 92, 117, 120, 123
- südliche Rezension des 83, 118f., 122–124, 126, 130–133, 136f., 141–143, 145f.
- Telugu-Tradition des 133
- Textgeschichte des 105, 108, 147f.
- Überlieferungsgeschichte des 121, 124
- Verbreitung des 149
- Verluste in der Überlieferung des 120f.
- Verschriftlichung des 118
- Mahābhārata-Bearbeitungen im Buddhismus 13
- im Jinismus 13
- Mahābhārata-Forschung 16
- Mahābhāṣya 7, 148
- Mahādeva 113
- Mahāprasthānikaparvan 25
- māhendra* (Waffe) 123
- maheśvara* 59
- Maheśvara (Gottheit) 60f., 125, 135
- Maitreya 49
- Malayalam-Tradition des Mahābhārata 133
- Malinar, Angelika 89
- manas* 59–61, 64, 128
- Mānasa-See 10
- Mangels, Annette 18
- Manu 89
- marginale Stellen zu Balarāma 11
- māriṣa* 34
- Mārkaṇḍeya 66, 87
- Mārkaṇḍeya-Episode 66, 99
- mati* 128
- matriarchaler Tradition, Überreste 4
- Matsya 135
- Matsyas 23
- Mausalaparvan 24, 26, 54, 99, 149
- Mausalaparvan, buddhistische Fassung des 56
- elliptische Erzählweise im 55, 99
- jinistische Fassung des 56
- Vorgängerversionen des 102
- māyā* 128
- Maya 82
- Meru 125
- Methoden der höheren Textkritik 17
- Methoden, statistische 17
- metrischer Wert von *baladeva* 91
- Wert von *rāma* 92
- Wert von *saṃkarṣaṇa* 91

- Metrum und Wortwahl 91
 Mitra *siehe* Varuṇa
 Mlecchas 89
mokṣa 24
 Mokṣadharmā 88, 133
 Monographien zu Balarāma 1
 Motiv der Inkarnation 58
 — der Lastabwälzung 27, 125
 — der Wiedergeburt 28
 Motiv, Tīrthayātrā als 73
 Motiv-Doubletten, textkritische Beurteilung von 87
 Münzen des Agathokles 8
mūrti 59, 129
 Muṣṭika 127
- Nāga-Gottheit, Balarāma als 2, 4, 8, 58, 138f., 141, 146
 Nāga-Kult 139
 Nāga-Statuen 7f.
 Nāgas 58, 85, 98, 138–140, 142, 146
 Nāgas, Ikonographie der 2
 Naimiṣa-Wald 20, 29
 Naimiṣa-Wald, Opfer im 20
 Nakṣatra 52f.
 Nakula 21, 28, 84, 123
 Nala 34
 Namen von Balarāma als Leitmotiv 17, 91, 103
 Nānāghaṭ-Inschrift 7, 148
 Nanda 127, 144
 Nara 60f., 82, 87, 89f., 94f., 100, 140
 Nara-Nārāyaṇa (als Paar) 94, 96
 Nara-Nārāyaṇa-Motiv 87, 94–96, 98–101, 132
 Nara-Nārāyaṇa-Theologie 17
 Nārada 35, 52–54, 59f., 74, 88–90, 92, 103, 125, 135, 139
 Naraka 125, 127
 Narasiṃha 125, 135
- Nārāyaṇa 27, 29f., 58–61, 63f., 66, 72, 82, 87, 89f., 94f., 98, 100, 125, 135f., 140, 146
nārāyaṇa-Waffe 135
 Nārāyaṇīya 10f., 59–61, 72f., 89f., 94–99, 108, 120, 128–132, 140, 149
 — A 89–91, 94, 100, 106, 128f., 135
 — als Kompilation 60
 — B 89, 94, 110
 — in zwei Teile, Aufteilung des 89
 Nārāyaṇīya, Kolophon des 89
 Nārāyaṇīya-B-Schicht 97, 99f., 103f., 110
 Nārāyaṇīya-Schichten 95, 98, 101, 104, 106–108, 149
 Nārāyaṇīya-Schichten, Ideenprofil der 95f.
 Narmadā 36
 Nepal 10
netā saptānām senānām 77
 Neutralität des Balarāma 49, 123
 nichtarischer Stamm, Vṛṣṇis als 3
 Niddesa 6f., 148
 niedere Textkritik 15, 18f., 121, 123
 Nīlakaṇṭha 12, 15
 Nīlamatapurāṇa 10
nīlavāsas 36, 104
nirguṇa 128
nīti 24, 106
 Nivātakavacas 16, 87, 95
 nördliche Rezension des Mahābhārata 15, 83, 90, 118f., 123, 136f., 139–142, 145f.
 »nördliche« Subhadrā-Episode 115f.
 nördlichen Rezension, Definition der 137
 Norman, K. R. 6
 normative Redaktion des Mahābhārata 14–16, 18f., 25f., 41, 62,

- 64–66, 68, 77, 83–85, 87, 94, 98, 100f., 109, 111f., 114–118, 120–124, 127, 131f., 134f., 141f., 145f., 148f.
- Redaktion des Mahābhārata *siehe auch* Kritische Edition
- normativen Redaktion des Mahābhārata, Datierung der 16, 148
- Redaktion des Mahābhārata, Definition der 14
- Nṛsiṃha *siehe* Narasiṃha
- Oberlies, Thomas 53f., 89, 102f.
- Oldenberg, Hermann 76
- Oligarchien, indische 35
- Opfer 128
- im Naimiṣa-Wald 20
- Pāli-Kanon 35
- Palme als Wappen von Balarāma 8
- Pāñcāla, Kramapāṭha des 10
- Pāñcālas 87
- Pāñcarātra 89
- Pāñcarātra-Einfluss 101
- Pāñcarātra-Lehre, klassische 135
- Pāñcarātra-Redaktor 90, 103
- Pāñcarātra-Saṃhitās 61
- Pāñcarātra-Schicht 53, 94, 96f., 99–101, 103f., 110, 140, 145
- Pāñcarātrin 3, 94, 98, 100, 129
- pañcavīras* 3f., 6
- Pāṇḍava-Tīrthayātrā 46, 53f., 102f., 105f., 110
- Pāṇḍava-Tīrthayātrā, Bhārgava-Einflüsse in der 106
- Pāṇḍavas 8, 21–25, 27–34, 37, 39f., 43–50, 52–54, 61, 70f., 76f., 82, 84, 86–88, 95, 100, 102f., 105, 112, 116, 121–123, 130–132, 143
- Pāṇḍu 23, 130f.
- parallele Überlieferung der Purāṇa-Stoffe 149
- Parallelversion des Mahābhārata 106, 108, 111f., 114–118, 124, 131f.
- Parāśara 113
- Paraśurāma *siehe* Rāma Jāmadagni
- Parui, Sasanka Sekhar 73
- parvan*-Liste in einer Turfan-Handschrift 83
- Parvasaṃgrahaparvan 15, 20, 25f., 85
- Parvasaṃgrahaparvan, Zahlenangaben des 26
- Patañjali 7, 148
- paulastya* (Waffe) 123
- Pāvaka 125
- persischer Sonnenkult 3
- Pferdeopfer *siehe* Aśvamedha
- Pflug als Waffe des Balarāma 2, 4, 49f.
- Pflugheros, Balarāma als 5
- phalaśruti* 27, 86, 128
- Pilgerfahrt *siehe* Tīrthayātrā
- Plakṣaprasravaṇa 52
- Podzeit, Utz 104
- Prabhāsa 33, 46, 53–56, 71, 88, 93, 115
- pradakṣiṇa*, Tīrthayātrā als 102
- prādurbhāvas* 135
- Pradyumna 3, 28f., 38, 40f., 43, 48, 55, 59–64, 87, 98f., 125, 128f., 135
- als Kṣatriya-Name 99
- Pralamba 10, 44, 104, 127, 149
- pralambahan* 10, 44, 51, 104, 149
- Problematik des Begriffes Endredaktion 15
- Pulastya 53
- Purāṇa-Forschung 13, 17
- Purāṇa-Stoffe, parallele Überlieferung der 149
- Purāṇas 1, 8, 13f., 33, 41, 55, 104, 115, 146, 149

- purāṇische Tradition 132
 Purī, Götterbild von 4, 127
 — Götterbild von *siehe auch* Trias
 Balarāma-Ekānamśā/Subhadrā-
 Kṛṣṇa
puruṣa 63, 67
puruṣottama 63f.
 Puṣkarāraṇya 65
- Raivataka 33, 114
 Raivataka-Fest 33, 39f., 113, 147
 Rājadharmā 88, 105
rājan 35
 Rājasūya 53
 — des Yudhiṣṭhira 22, 25, 43, 82f.,
 87, 93, 99
 Rākṣasas 28, 90, 131
 Rāma 1, 4, 7, 9–12, 26, 49, 52,
 91–93, 96, 103, 106, 115, 125,
 130, 135f., 139, 142
rāma (Vokabel) 9, 12, 92
 Rāma Dāśarathi 4, 9, 33, 125
 — Jāmadagni 4, 7, 9–11, 27, 106,
 125
rāma, metrischer Wert von 92
 Rāma, Uneindeutigkeit des Namens
 92
 Rāma *siehe auch* Baladeva, Balarā-
 ma, Saṃkarṣaṇa
 Rāmas (Volksstamm) 9
 Rāmāyaṇa 33
 Rāmāyaṇa-Forschung 18
 Raub der Subhadrā *siehe* Subhadrā-
 Episode
raudra (Waffe) 123
rauhiṇeya 10, 41, 104, 125
rauḥmiṇeya 41, 125
 Rauschtrank, Saṃkarṣaṇa und 6
 Redaktionsschicht, Ideenprofil einer
 94
 Redaktor, späterer 121
 Rekonstruktion einer früheren Text-
 form 69, 108
 — eines Ur-Mahābhārata 68
 Reṇuka 138
 rituelle Trinkgelage 6
 Rocher, Ludo 1
 Rohiṇī 10, 41, 124, 126, 131
 Roy, Pratap Chandra 12
 Ṛṣis 52, 63, 74, 94, 127f., 139
 — *siehe auch* Dialogebene Balade-
 va-Ṛṣis
 Ruben, Walter 35, 57, 82
 Rudra 123
 Rukmin 77
 Rukmiṇī 113
- Sabhā der Yādavas 33–35, 125
sabhāpāla 33, 35
 Sabhāparvan 20, 22
 Sādhya 135
 Sahadeva 21, 28, 112, 122f.
 — Māgadha 77
śakti 135
 Śakuni 22, 28, 38, 45f.
 Śakuntalā 27, 86
 Śālva 23, 43, 54, 86
 Śalya 23, 34, 38, 52, 74, 77
 Śalyaparvan 23, 75–77
 Śalyaparvan, *dharma*-Problem im
 104
 Samantapañcaka 52, 74, 142
 — *siehe auch* Kurukṣetra
 Sāmba 3f., 40, 54f., 108
 Śāmitra 29
 Saṃjaya 10, 21, 23f., 34, 40, 43,
 51, 73, 76, 132
 — *siehe auch* Dialogebene Dhṛta-
 rāṣṭra-Saṃjaya
 Saṃkarṣaṇa 2f., 5–8, 11, 27, 58–67,
 89, 91–101, 103–105, 107, 116,
 124, 126–132, 134f., 140,
 144–150
saṃkarṣaṇa (Vokabel) 91f.

- Saṃkarṣaṇa als Gott der Waldstämme 6
 — und Rauschtrank 6
 Saṃkarṣaṇa, »Etymologie« von 126
 saṃkarṣaṇa, metrischer Wert von 91
 Saṃkarṣaṇa, Verschiedenheit von Baladeva und 62, 91
 Saṃkarṣaṇa *siehe auch* Baladeva, Balarāma, Rāma
 saṃkarṣaṇavāsudevābhyām (Kompositum) 2, 7
 Sāṃkhya 128
 Sanatkumāra 59–61
 Śaṇḍilya 74
 Sāṇḍipani 125
 Sanskrit-Text, Mahābhārata als 14
 Śāntiparvan 9, 24, 72
 Sāraṇa 41, 54
 Sarasvatī 26, 36, 47f., 52, 75, 102f.
 Sarasvatīsattra 102
 sarvasenāpati 77
 sātva vidhi 2, 61
 sātva vidhi, Balarāma als Lehrer des 2
 Sātvata-Weise 61
 Sātvatas 21
 Satyabhāmā 87
 Sātyaki 12, 23f., 28, 37, 40, 42f., 45f., 48, 55, 88
 Satyavati 113
 Saubha 16, 23, 38, 41, 43, 87, 93, 95, 125
 Saubha-Episode 16, 22, 38, 43, 86f., 93, 95, 99
 Śaunaka 20, 89, 94, 105
 Śaunaka-Ugrasravas, Dialogebene 20, 89, 94, 105
 Sautīkaparvan 24
 Schachtelung als Erzähltechnik 21
 Scheuer, Jacques 18, 54, 72, 96
 Schlacht von Kurukṣetra 20f., 23, 27, 30, 42–44, 51, 56, 74f., 123, 132, 145, 150
 — von Kurukṣetra als Korrektiv 27, 30
 Schlange als Seelentier 57
 Schlangengottheit, Balarāma als 4, 146
 Schlangenopfer des Janamejaya 20, 65, 85
 Schneider, Ulrich 97, 99
 Schrader, F. Otto 3, 61
 Schreiner, Peter 16f., 56f.
 Schriftartenprämisse 118f., 121
 Schriftartenprämisse, Definition der 118
 schriftliche Fassungen des Mahābhārata 111
 Seelentier, Schlange als 57
 selbständige Gottheit, Balarāma als 68, 105, 147
 selbständigen Texten, Einschub von 69
 senāpati 35, 77
 senāpatipati 77
 Śeṣa 2, 5, 27, 30, 57–60, 62f., 65–67, 100f., 134, 139–142, 145f.
 śeṣa (Vokabel) 61, 63, 67
 Śeṣa als chthonisches Tier 5
 Śeṣa, Balarāma als Inkarnation von 27, 66
 Śeṣa *siehe auch* Ananta
 Śikhaṇḍin 28
 Simson, Georg von 14, 18, 73, 75f.
 Śini 12
 Śiśupāla 22, 83, 87, 122, 125
 Śiśupāla-Episode 93
 Śiśupālavadha 96
 Sītā 9
 sitaprabha 144
 Śiva 2, 29f., 60, 90, 107f., 123, 127–129, 139

- als höchste Gottheit 107
 Śivaismus 72, 90, 107f.
 Śivasahasranāmastotra 12
 Skanda 74, 128f.
 Smith, John D. 12
 — Mary Carroll 68
 Sörensen, Sören 12
 Soma 38f.
 Soma-Raub 127
 Somatīrtha 73
 Sonne (Weg der Toten), Tor der 60
 Sonnenkult, persischer 3
 späterer Redaktor 121
 Sprecherangabe 138
 Śrī 29f.
 Stärkungsmittel, *madhu* als 40
 Stammesbund, Yādavas als 42
 Stammesgott, Balarāma als 2
 statistische Methoden 17
 Statuen von Balarāma 3, 7f., 139, 147f.
 Stemma der Handschriften 118
 Sternchen- und Appendix-Passagen
 im Mahābhārata 12, 17f., 65, 92, 117, 120, 123
sthūṇākarna (Waffe) 42, 50
 Stichwortgeber, Balarāma als 33, 35
 Streit um die *arghya*-Gabe 83
 Strīdharmā 90
 Strīparvan 24
 Strömung, kulturgeschichtliche 148
 Subhadrā 4, 22, 25, 33f., 37, 40, 72, 82, 87, 93, 96, 112–115, 124, 134, 143
 — *siehe auch* Trias Balarāma-Ekānamśā/Subhadrā-Kṛṣṇa
 Subhadrā-Episode 22, 33f., 37, 40, 71, 82, 93, 95f., 101, 112–114, 134, 143
 Subhadrā-Episode, »nördliche« 115f.
 — »südliche« 115f., 124
 Subjektivität von Textkritik 69
 südliche Rezension des Mahābhārata 83, 118f., 122–124, 126, 130–133, 136f., 141–143, 145f.
 »südliche« Subhadrā-Episode 115f., 124
 südlichen Rezension, Definition der 124
 Sukthankar, V. S. 15f., 105f., 120f., 131
 Sunāman 42, 44
 Sunda 39
 Suparṇa 127f., 139
 — *siehe auch* Garuḍa
 Surā-Verbot 54
 Sūta 20f.
 Svargārohanaparvan 25
svayamvara 33
 — der Draupadī 21, 25f., 31–33, 36, 70–72, 82, 131
śvetavāhana 36
 Tadapatrikar, S. N. 149
tāla 58
tāla *siehe auch* Weinpalme
tāladhvaja 58
tālaketu 58
 Teilkarnation einer Gottheit 21, 25, 27, 29
 — einer Gottheit *siehe auch* *aṁśāvataṛaṇa*
tejas 135
 Telugu-Tradition des Mahābhārata 133
 Textgeschichte als Diskurs zwischen religiösen Gruppierungen 108
 — des Mahābhārata 105, 108, 147f.
 textimmanenter Verweis 111f.
 Textkritik, höhere 16, 18f., 29, 68–70, 83, 85f., 90, 119, 121,

- 123
 — niedere 15, 18f., 121, 123
 — Subjektivität von 69
 — Vermengung von niederer und höherer 19, 121, 123
 textkritische Beurteilung von Motiv-Doubletten 87
 texttranszendenter Verweis 111f., 117
 Tīrtha 26, 51–54, 73–75, 102–104
tīrtha (Vokabel) 102
 Tīrtha-Beschreibungen 53
 Tīrtha-Liste 103
 Tīrthayātrā 102, 142
 — als Motiv 73
 — als *pradakṣiṇa* 102
 — *siehe auch* Baladeva-Tīrthayātrā, Pāṇḍava-Tīrthayātrā, Arjuna-Tīrthayātrā, Yādava-Tīrthayātrā
 Tīrthayātrā-Text 76
 Tīrthayātrāparvan 48, 53
 Tod des Yogin (Erzählmotiv) 56–58
 Tokunaga, Muneo 12
 Tonsiegel der Vṛṣṇi-Rājanyas 8
 Tor der Sonne (Weg der Toten) 60
 Tradition, Mahābhārata als 13
 — purāṇische 132
 Trias Balarāma-Ekānaṃśā/Subhadrā-Kṛṣṇa 4, 127
 Trias Balarāma-Ekānaṃśā/Subhadrā-Kṛṣṇa *siehe auch* Götterbild von Purī
 Trigartas 23
trimūrti 63, 135f.
trimūrti-Funktionen 63, 135
 Trinker, Balarāma als 2, 4, 37, 40f., 58, 143, 147
 Trinkgelage, rituelle 6
tr̥ṇendra 139
 Turfan-Handschrift, *parvan*-Liste in einer 83
 Uddhava 113, 115
 Udyogaparvan 23
 Überarbeitungen in assoziativen Passagen 85
 Überarbeitungen, chronologische
 Einordnung von 102
 — Definition von 69
 Überlieferungsgeschichte des Mahābhārata 121, 124
 Überreste matriarchaler Tradition 4
 Ugrasena 35, 44, 125
 Ugrasravas 20, 25, 85, 89, 94, 105
 — *siehe auch* Dialogebene Śaunka-Ugrasravas
 Umā 90, 127, 139
 Uneindeutigkeit des Namens Rāma 92
 Untergang der Yādavas 24, 41, 115
 Upamanyu 108
 Upaplavya 87
 Upasunda 39
 Ur-Mahābhārata, Rekonstruktion eines 68
 Ūrubhaṅga 13, 16
 Uttara 23, 34, 36
 Vaidya, Parashuram Lakshman 16, 126
 Vaikhānasas 129
 Vaiśampāyana 20f., 24, 27f., 48, 51, 54, 65, 73f., 85f., 89, 124f., 130
 — *siehe auch* Dialogebene Janamejaya-Vaiśampāyana
vaiṣṇava (Waffe) 123
 Vāmana 125, 135
 Vāmana-Legende 43
 Vaṃśa-Listen 89
 Van Buitenen, J. A. B. 16, 18
vanamālā 36
vanamālīn 36, 64, 104
 Varāha 125, 135
vārṣṇeya 10f., 63, 67, 93, 99, 101,

- 147
 Varuṇa 55, 57
 Varuṇa, Āśrama von Mitra und 52
 Vasu Uparicara 86
 Vāsudeva 3, 5–7, 31, 41, 49, 59–64, 66, 89, 95, 98f., 128f., 132, 135, 139, 148
 Vasudeva 10, 41, 113, 130f.
 Vāsudeva Pauṇḍraka 71, 99
vasudevasuta 10, 41
 Vāsuki 125
vāyavya (Waffe) 123
 Vāyu 29, 90
 Veda 128
 Verbreitung des Mahābhārata 149
 Verdoppelung der göttlichen Auf-
 traggeber 27, 29
 Verehrung von Balarāma 8
 Vergleich zwischen Elefanten und
 Menschen 37, 40
 Vergöttlichung Kṛṣṇas 83, 85
 »Verkehrsschrift«, Devanāgarī als
 118, 142
 Verluste in der Überlieferung des
 Mahābhārata 120f.
 Vermengung von niederer und hö-
 herer Textkritik 19, 121, 123
 Verschiedenheit von Baladeva und
 Saṃkarṣaṇa 62, 91
 Verschriftlichung des Mahābhārata
 118
 Verweis, externer 111
 — interner 111
 — leerer 70, 108, 111f., 114, 116f.,
 149
 — textimmanenter 111f.
 — texttranszendenter 111f., 117
 Vidura 10, 82, 121
 Vidyāsāgara 11
 Vindhya-Gebirge 3
 Vindhya-Stämme 6
 Vipṛthu 114
 Virāṭa 23, 34, 83, 143
 Virāṭaparvan 14, 23, 83f.
vīrya 135
 Vision von Kṛṣṇa als Allgottheit 44,
 66, 84, 93
 Viṣṇu 35, 60, 64, 66, 74, 89, 125,
 127, 132, 135f., 139f., 146
 Viṣṇu-Funktion 63
 Viṣṇudharmāḥ 17, 105, 130
 Viṣṇuismus 72, 107f., 148, 150
 viṣṇuitische Inschriften 7
 Viṣṇusahasranāmastotra 35, 64, 90
 Viśvāmitra 54
 Vogel, J. Ph. 10, 139
 Volkslegenden 3
 Vorgängerversionen des Mausalapar-
 van 102
 Vṛddhakanyāṭīrtha 52, 74
 Vṛṣṇi-Rājanyas, Tonsiegel der 8
 Vṛṣṇis 2–4, 10, 21, 31f., 39, 41–43,
 45–47, 88, 115, 125, 131f.
 — als nichtarischer Stamm 3
 Vyāsa 20f., 29, 51, 72, 86, 135
vyūha 3f., 11, 27, 58–64, 93–95,
 98f., 101, 104f., 126–129, 135,
 145, 147, 149
vyūha-Lehre 3, 59–62, 64, 66f.,
 89f., 97, 100, 105, 107, 129f.,
 136, 141, 146f.
vyūha-Lehre, Definition von 59
vyūha-Name, Baladeva als 3
vyūha-Namen 98, 100
 Waldstämme, Saṃkarṣaṇa als Gott
 der 6
 Weinpalme 58, 139
 Weller, Hermann 106
 Widerspruch als Hinweis auf einen
 Einschub 70, 86
 Wiedergeburt, Motiv der 28
 Wortwahl, Metrum und 91

- Yādava-Land 33
Yādava-Tīrthayātrā 54f.
Yādavas 10f., 21–27, 29, 31–36,
40–44, 47f., 54–56, 71, 86, 88,
93, 97–100, 112–115, 132, 134f.,
143, 145, 149
— als Stammesbund 42
Yādavas, Kṛṣṇa als Führer der 31,
35
— Sabhā der 33–35, 125
— Untergang der 24, 41, 115
yadunandana 10
Yama 29f., 124, 126
Yamunā 52, 74, 102, 149
yāmya (Waffe) 123
Yardi, M. R. 68
Yaśodā 127, 144
yasyāmśa 27–29, 33, 65, 100f.
yasyāmśa, Definition von 27
Yati 113
Yoga 128
Yoga-Schlaf 135
Yoga-System 61
yogācārya 57
Yogin (Erzählmotiv), Tod des 56–58
Yogins, Balarāma als Gott der 2
Yudhiṣṭhira 21f., 24f., 28, 31,
33–35, 38f., 43–46, 49f., 53f.,
62f., 66, 76f., 83, 86, 88–90,
121–123, 125, 127–129, 138f.,
142f.
Yudhiṣṭhira, Aśvamedha des 24f.
— Rājasūya des 22, 25, 43, 82f.,
87, 93, 99
Yudhiṣṭhira-Bhīṣma, Dialogebene
88f.
Zahlenangaben des Parvasaṃgraha-
parvan 26
Zeitangaben in der Baladeva-Tīrtha-
yātrā 52
Zirkelschluss in der höheren Text-

kritik 83

Zwei Komponenten der Figur des
Balarāma 2